فهرست

الجزء الاول من شرح التلويح لسعد الدين التفتازانى على شرح التوضيح

لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود

البخارى في أصول الفقه

﴿فهرست الجزء الاول من التلويح والتوضيح﴾

(تمت)

الجزء الاول

من شرح التلويح لسعد الدين التفتازاني على شرح التوضيح لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري في أصول الفقه

(و بالهامش شرح التوضيح للتنقيح المذكور)

هذا الشرح المسمى بالتلويح فى كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى الشافعى المتوفى سنة ٧٩٢ هو شرح بالقول شرح به تنقيح الاصول للقاضى صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبى البخارى الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧ وهو متن مشهور ذكر فيه أنه لما كان فحول العلماء مكبين على مباحث كتاب فخر الاسلام البزدوى ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه وحاول تبيين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة قلما توجد فى الكتب سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز فصنف هذا الشرح ممزوجا وسماه التوضيح فى حل غوامض التنقيح اه ملخصا من كشف الظنون

(طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى)
(على نفقة أصحابها مصطفى البابى الحلبى وأخويه)
(بكرى وعيسى بمصر)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء * ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء * حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء * كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء * أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا * وأوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا * حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجا * ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا * والصلاة على من أرسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا * وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا * محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا * وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا * ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان * واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان * واغتنم فى شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان * من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان * (وبعد) فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول * النافع فى الوصول الى مدارك المحصول * أجل ما يتنسم فى احكام أحكام الشرع قبول القبول * وأعز ما يتخذ لاعلاء أعلام الحق عقول العقول * وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول * ومنقح أغصان الفروع والاصول * صدر الشريعة والاسلام * أعلى الله درجته فى دار السلام * كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف * ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف * وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط * وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط * فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب أغصانها * وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل أركانها * نعم قد سلك منهاجا بديعا فى كشف أسرار التحقيق * واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق * مع شريف زيادات ما مستها أيدى الافكار * ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم أولو الابصار * ولهذا طار كالامطار فى الاقطار * وصار كالامثال فى الامصار * ونال فى الآفاق حظا من الاشتهار * ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار * ولقد صادفت مجتازى بما وراء النهر * لكثير من فضلاء الدهر * أفئدة تهوى اليه * وأكبادا

هائمة

هائمة عليه * وعقولا جاثية بين يديه * ورغبات مستوقفة المطايا لديه * معتصمين فى كشف أستاره بالحواشى والأطراف * قانعين فى بحار أسراره عن اللآلى بالاصداف * لاتحل أنامل الانظار عقد معضلاته * ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته * فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة * وخرائده فى خيام الاستار مقصورة * ترى حواليها هممامستشرفة الاعناق * ودون الوصول اليها أعيناساهرة الاحداق * فامرت بلسان الالهام * لاكوهم من الاوهام * ان أخوض فى لجج فوائده * وأغوص على غرر فرائده * وانشر مطويات رموزه * وأظهر مخفيات كنوزه * وأسهل مسالك شعابه * وأذلل شوارد صعابه * بحيث يصير المتن مشروحا * ويزيد الشرح بياناووضوحا * فطفقت اقتحم موارد السهر فى ظلم الدياجر * واحتمل مكابد الفكر فى ظمأ الهواجر * راكبا كل صعب وذلول * لاقتناص شوارد الاصول * ونازفا غلالة الجد فى الوصول * الى مقاصد الابواب والفصول * حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب * وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب * ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح * الى كشف حقائق التنقيح * مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده * وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده * مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام * وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام * فى ضمن تقريرات تنفتح لورودها أصداف الآذان * وتحقيقات تهتز لادراكها أعطاف الاذهان * وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان * وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان * معولا فى متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة * ومعرجا فى عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة * وسيحمد الغائص فى بحار التحقيق * الفائض عليه أنوار التوفيق * ما أودعت هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين * ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه الا البارع فى أصول المذهبين * مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل * واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل * والله سبحانه ولى الاعانة والتأييد * والملى بافاضة الاصابة والتسديد * وهو حسبى ونعم الوكيل (قوله حامدا) حال من المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله أبتدئ الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ماهو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله وأحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد فى الحديث كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر وكل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم فاول ان يجعل الحمد قيد الا بتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بان يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ماسواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على مافى النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد أولا بكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميل نعمائه وجزيل آلائه التى من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثانى ان نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء أولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث أشير فى الفاتحة الى الجميع وفى الانعام الى الايجاد وفى الكهف الى الابقاء أولا وفى السبأ الى الايجاد وفى الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد فى الدنيا على مايعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفى الآخرة على مايشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التى لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم أن

﴿كتاب التوضيح﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ حامدا لله تعالى أولا وثانيا

ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى أفضل رسله وآله مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا * وبعد * فان العبد المتوسل
الى الله تعالى باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج
الشريعة سعد جده
وانجح جده يقول لما
وفقني الله بتأليف تنقيح
الاصول أردت ان اشرح
مشكلاته وافتح مغلقاته
معرضا عن شرح المواضع
التي من لم يحلها بغير اطناب
لايحل له النظر في ذلك
الكتاب واعلم اني لما
سودت كتاب التنقيح
وسارع بعض الاصحاب الى
انتساخه ومباحثته وانتشر
النسخ في بعض الاطراف
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل
من التغييرات وشئ من
المحو والاثبات فكتبت في
هذا الشرح عبارة المتن
على النمط الذي تقرر عندي
لتغير النسخ المكتوبة
قبل التغييرات الى هذا
النمط ثم لما تيسر اتمامه
وفض بالاختتام ختامه
مشتملا على تعريفات
وحجج مؤسسة على قواعد
المعقول وتفريعات
مرصصة بعد ضبط الاصول
وترتيب أنيق لم يسبقني
على مثله أحد مع تدقيقات
غامضة لم يبلغ فرسان هذا
العلم الى هذا الامد سميت
هذا الكتاب بالتوضيح في
حل غوامض التنقيح
والله تعالى مسؤل أن يعصم
عن الخطأ والخلل كلامنا
وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا

الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا أي صار فاعطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل مايصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى أنواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لايكون الا باللسان وفيه اشارة الى أن الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس علما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لاتقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله أبتدئ الكتاب والابتداء أمر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسله مصليا) لما كان أجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلاة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على مافي النسخة المقررة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلي لايخفى على أحد * والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل أوب استعيرت للمضمار * والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها أو أشار بالمجلي الى الصلاة على النبي وبالمصلي الى الصلاة على الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم لايخفى حسن مافي قرائن الحمد والصلاة من التجنيس ومافي القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح ومافي الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لايناسب المقام وان انتصاب أولا وثانيا على الظرفية وأما التنوين في أولا مع انه أفعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لاوصفية له أصلا وهذا معنى ماقال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما أول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما أولا ومعناه في الاول أول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه ايهام اذ الجد البخت وأب الاب (قوله وفقني الله) التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا مايتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى (قوله وفض) من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذي لايطلع على مخزوناته ولايحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام (قوله مؤسسة على قواعد المعقول) أي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود (قوله وترتيب أنيق) أي حسن معجب يريد به بعض ماتصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق * لم يسبقني والصواب لم يسبقني الى مثله * سبقت العالمين الى المعالي * (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات والعائد محذوف أي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ماذكره بعد لما للتسمية هذا الكتاب بالتوضيح

فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح (قوله اليه يصعد) افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى أصول الشرع واشارة الى أن الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ماسواه لا يقال ان ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان أو تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب *الصعود الحركة الى العالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا أنه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كانهم أعجاز نخل منقعر أى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم أعجاز نخل خاوية أى متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل فى الواحد ألبتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا أن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغى أن يشك فى انه اسم جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لا تخفى والصواب وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من الكلم بيانا له على ما قال النبى عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجئ من ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا أو عملا أو اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشريعة ماشرع الله تعالى لعباده من الدين أى أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذى هو مهب الطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمى نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بماذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها أصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من

(اليه يصعد الكلم الطيب) فتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره فى الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون فى الذهن سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر (من محامد لاصوطامن مشارع الشرع ماء ولقروهها من قبول القبول نماء) القبول الاول ريح الصبا

الاعمال فالاعتقاد أصل لولاه لما كان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة لاثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفى الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد أصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامى المبنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرائع والاحكام وأشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار (قوله على ان جعل) تعليق للحامد ببعض النعم اشارة الى عظم أمر العلم الذى وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما أشبه ذلك وأصول الشريعة أدلتها الكلية ومبانى الاصول ما تبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة أحكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل أحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام (قوله بنى على أربعة أركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام تستند الى أدلة جزئية ترجع مع كثرتها الى أربعة دلائل هى أركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة ولا خفاء فى تقدمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن فى ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ماهو غاية فى الظهور وعلى ماهو دونه وعلى ماهو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ماهو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه وسيجىء تفسيرها (قوله مقصورات) أى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره أصلا على ماهو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ماهو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل أحد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه (قوله بكبح عنان ذهنهم) تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى (قوله

(على ان جعل أصول الشريعة ممهدة المبانى وفروعها رقيقة الحواشى) أى لطيفة الاطراف والجوانب ودقيقة المعانى (بنى على أربعة أركان قصر الاحكام وأحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين) فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين فى العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التى

أودعها فيها ولم يظهر أحدا من خلقه عليها (والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين) منصة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلاوة (وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه) أى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه مارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين) اراد بمعالم العلم العلل التى يعلم القائس بها الحكم فى المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة فى الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على أربعة أركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها (وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سعده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه) أى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من أقبل على الشئ غاية الاقبال فكأنه اكب عليه (للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته ومرموز غوامض نكته فى دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه) أى لايدركون بامعان النظر مايدركه هو بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) أى طلبت (تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه مورد افيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز) اختار فى الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ماعداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا وأما السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد

أودعها فيها) أى أودع الله الاسرار فى المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول أودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تسامحا أو تضمينا بمعنى الادراج والوضع (قوله منصة) بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلاوة من نصصت الشئ رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة مادامافى اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع حزازة لان المعانى التى أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست نتائج افكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكانه أراد ان المجتهدين يتأملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق و يستخرجون أحكاما وحقائق هى نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه أكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام (قوله مارفع) أى مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض (قوله جليل الشأن) أى عظيم الامر باهر البرهان أى غالب الحجة وفائقها مركوز أى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين أو الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فأثر فيها يعنى قد أومأ الى النكت الخفية اللطيفة فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ماتفرق من أغصانه ولم يكن فى لبه وتنظيم الدر فى السلك جمعها كما ينبغى مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بأن فى أصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتائت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ (قوله مورد افيه) أى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التى تأتى بعد ذلك (قوله الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ماعداه من الطرق) ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن

معارضته والاتيان بمثله من أعجزته جملته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه أبلغ من جميع ما عداه يكون أواحد الاتعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته الذي تؤخذ عند أخذه وهي أقوى من الهدب نخصها بالاعجاز الذي هو أوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله أبلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز أيضا بان يكون على الطرف الاعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ما عداه انه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن الاتيان للغير بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى أو فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو أبلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه (قوله أصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما مقاصد الفن أولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول أو عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على أربعة أركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة أبواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم هو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي أذكره أصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال أو قال عن لسانه أصول الفقه ما هي ثم أخذ في تعريفه وأصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف فقدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في أصول ابن الحاجب ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها أولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله أما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف) وهو الاصول (والمضاف اليه)

فاورد فيه لفظ الجمع (وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤل ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم *أصول الفقه) أي هذا أصول الفقه أو أصول الفقه ما هي فنعرفها أولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال (الاصل ما يبتنى عليه غيره) فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله (وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد) وقد عرفه الامام في المحصول بهذا

وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة أيضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه فالاصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا أصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة أمره ثم نقل الاصل في العرف الى معان أخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى أن المراد به ههنا الدليل وأشار المصنف الى أن النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعالي الجدار على أساسه وأغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي أعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو أمر عقلي قطعا قلت أراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أو أراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي (قوله واعلم ان التعريف اما حقيق) الماهية اما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا الاولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على أن الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم

واعلم ان التعريف اما حقيق كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيأ من أمور هي أجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع

(وشرط كلا التعريفين الطرد) أي كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود (والعكس) أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماش لايطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لاينعكس (ولاشك ان تعريف الاصل تعريف اسمي) أي بيان ان لفظ الاصل لاي شئ وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لايطرد (لانه) أي الاصل (لايطلق على الفاعل) أي العلة الفاعلية (والصورة) أي العلة الصورية (والغاية) اى العلة الغائية (والشروط) كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لايصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لايسمى أصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي (والفقه معرفة النفس مالها وماعليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله مالها وما عليها يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وماتتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان مايأتي به المكلف اما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل   وللمضاف
فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب ممايثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب ممايعاقب عليه والباقي لايثاب

وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا (قوله وشرط كلا التعريفين) أي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود وأما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولاعكس أي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال في العكس ان كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بماليس بمحدود على ماليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها (قوله ولاشك ان تعريف الاصل اسمي) لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا لادخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان أو غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لايصدق ان كل محتاج اليه أصل لان مايحتاج اليه الشئ اما داخل فيه أو خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان مامنه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان مالاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج اليه لايطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها هو المادة كما يقال أصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه أصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون أعم بحيث لايفيد الامتياز الا عن بعض ماعدا المحدود وأن الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه عن شئ معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولامعنى للابتناء الا ذلك وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو أصل ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب أمور معلومة فلاشك ان الامور المعلومة مادة للفكر وأصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولاعقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا

ولايعاقب عليه فلايدخل فى شئ من القسمين وان أريد بالنفع عدم العقاب و بالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب
يكون من القسم الثانى أى مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول أى مما لايعاقب عليه وان اريد بالنفع
الثواب و بالضرر عدم
الثواب ففعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه
ثم العشرة الباقية مما لايثاب
عليها ويمكن أن يراد بما لها
وماعليها مايجوز لها وما
يجب عليها ففعل ماسوى
الحرام والمكروه تحريما
وترك ماسوى الواجب
مما يجوز لها وفعل الواجب
وترك الحرام والمكروه
تحريما مما يجب عليها بقى فعل
الحرام والمكروه تحريما
وترك الواجب خارجين
عن القسمين ويمكن أن
يراد بما لها وماعليها مايجوز
لها ومايحرم عليها فيشملان
جميع الاصناف اذا عرفت
هذا فالحل على وجه لايكون
بين القسمين واسطة أولى
ثم مالها وما عليها يتناول
الاعتقاديات كوجوب
الايمان ونحوه والوجدانيات
أى الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية
والعمليات كالصلاة والصوم
والبيع ونحوها فمعرفة مالها
وماعليها من الاعتقاديات
هى علم الكلام ومعرفة مالها
وماعليها من الوجدانيات
هى علم الاخلاق والتصوف
كالزهد والصبر والرضا
وحضور القلب فى الصلاة
ونحو ذلك ومعرفة مالها وماعليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وماعليها وان
أردت مايشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لانه أراد الشمول أى أطلق الفقه على العلم بما لها وعليها سواء
كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمى الكلام فقها أكبر

وللمضاف اليه تعريفين صرح بتعريف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة
النفس مالها وماعليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد
النفس الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل
والقيد الاخير مما لادلالة عليه أصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب فى قوله مالها وماعليها الى مايقال ان اللام
للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروى احترازا عما تنتفع به النفس أو تتضرر فى الدنيا من اللذات
والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر
معنيين آخرين فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل بجميع أقسام مايأتى به المكلف واثنان لاتشملها
كلها والاقسام اثنا عشر لان مايأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله أولى فمع المنع
عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام وبدليل ظنى
مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رحمه الله وهو
المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لايجوز فعله بل يجب تركه
كالحرام وهذا لايصح على رأيهما وهو ان مايكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه
مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل أقرب بمعنى انه لايعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة
التحريم ان كان الى الحرام أقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
ثم المراد بالواجب مايشمل الفرض أيضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة
واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب مايشمل السنة
والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل أى ايقاع على ماهو المعنى المصدرى وترك أى عدم
فعل فتصير اثنى عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التى تسمى صلاة
والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم
ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل
المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام
واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو أريد به كف النفس لكان ترك
الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت أى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا
اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا أعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب
عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لايخفى ان المراد ان عدم
الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا أنه قد لايعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك و باقى
كلامه واضح الا أن فيه مباحث الاول أنه جعل ترك الحرام مما لايثاب عليه ولايعاقب واعترض عليه
بانه واجب والواجب يثاب عليه وفى التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى
المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لاعدم مباشرة الحرام والا لكان لكل أحد فى كل لحظة
مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لايصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب
ولانزاع فى أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه
والثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على مايناسب الامكان الخاص ليقابل

(وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد أمر الى آخر ويمكن أن يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

الوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ايقابل الحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لهما لان ماسوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع أنه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها فى الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة مالها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما الظهور أن ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه اشار بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز أن يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع أن اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن فى التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم أو غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع أو لا والمأخوذ من الشرع اما أن يتعلق بكيفية العمل أو لا والعمل اما أن يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذى نيط به الحكم أو لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث أو من الحس كالعلم بان النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية (قوله يمكن ان يراد بالحكم) الحكم يطلق فى العرف على اسناد امر الى آخر أى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفى اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفى اصطلاح المنطق على ادراك أن النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف فى تبيين فوائد القيود وتعسف فى تقدير مراد القوم فذهب الى أن المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف أو لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف

التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته أنه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء (قوله أي العلم الحاصل) قد يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه اذا أريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي أو بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه (قوله ولا شك أنه مكرر) ذهب ابن الحاجب الى أن حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فجزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا أن يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى أنه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وأن كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى أن الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولى الامر والسيد فخطابهم أيضا حكم لانا نقول انما وجبت طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وأفعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست أحكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء أو التخيير

ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من أدلتها أي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك أنه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال (والحكم قيل خطاب الله تعالى) هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله (المتعلق بافعال المكلفين) يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع أنه ليس بحكم فقال (بالاقتضاء) أي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب أو غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم أو غير جازم كالكراهة (أو التخيير) أي الاباحة

لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد مالم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثانى انه يشتمل على كلمة أو وهو للتشكيك والترديد فينافى التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف أهمل فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد مالم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثانى بان أو ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما فى حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد فى التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أى وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فلما ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا فى الاقتضاء أو التخيير أى فى التكليف لانهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر فى بعض الصور لا يدل على اتحادهما وأنت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام أصلا اما أولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما و يصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعى فى تعريف الحكم بل كيف يصح وأما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف و يجعل الخطاب التكليفى أعم منه شاملا له فاى ضرر له فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعى تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطا له أو سببا أو مانعا (قوله و بعضهم عرف) ذكر فى بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعى المعهود وصرح فى كثير من الكتب بان الحكم الشرعى خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعى عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة فى ان هذا تعريف للحكم الشرعى قال المصنف اذا كان تعريفا للحكم فمعنى الشرعى ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) أى على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعى اسناد أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل فى الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريدان الحكم فى اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من

(وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفى وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير واما وضعى وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب للصلاة والطهارة شرط لها فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفى وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعى والبعض لم يذكر الوضعى لانه داخل فى الاقتضاء أو التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعى تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكليفى ليس هذا ولزوم أحدهما الآخر فى صورة لا يدل على اتحادهما نوعا (و بعضهم قد عرف الحكم الشرعى بهذا) أى بعض المتأخرين من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا اسناد أمر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا) بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع

فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) أى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين
الفقهاء (ماثبت بالخطاب لا هو) أى لا الخطاب فلا يكون ماذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج منه
مايتعلق بفعل الصبى) كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم
فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا فى الاسلام والصلاة لا يصح وأما فى غير الاسلام والصلاة فان تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعى ثم أداء الولى حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجىء فى باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله (فينبغى أن يقال بافعال العباد ويخرج منه ماثبت بالقياس) اذ لا خطاب هنا (الا أن يقال) اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر أى وقت طلوعه فقوله الا أن يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ماثبت بالقياس أى فى جميع الاوقات الا وقت قوله فى جواب الاشكال (يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أى من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكورة
افعال الجوارح ووجوب الاعتبار أى القياس حكم مع انه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال
المكلفين) لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم
بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا ان يقال نعنى بالافعال مايعم فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعملية ماتختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخروج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا

الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث أطلق المصدر أعنى الحكم على المفعول أعنى المحكوم به
(قوله يرد عليه) اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود
تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات
فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد فى كتب الشافعية وأجيب
عنه بوجوه الاول انه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب
ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح
الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل
وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى
ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك
تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم
كما فى أصول ابن الحاجب الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى أن يقال
المتعلق بافعال العباد وقد أجيب عن ذلك فى كتبهم بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة
بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف أولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه
وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبى أو ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مترتب
عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة
الى الصبى الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل فى
تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من
الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل ككون الشخص
مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على
الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم
الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال
وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع أيضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى
كونها أدلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان أى التصديق
ووجوب الاعتبار أى القياس لان الظاهر من الافعال أفعال الجوارح الخامس انه لما أخذ فى تعريف
الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح
فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بان المراد بالفعل مايعم القلب والجوارح وبالعمل
مايخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية
مكررا لافادته خروج مالا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم فى
تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على
مامر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى

لانهما من أفعال القلب (والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب وأما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان (١٦) من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا

تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري (ولا يزاد عليه) أي على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلاة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أو لا يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك

وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما اعتراض منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لوجود لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وللخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وأيضا لا يليق في الحدود ان يذكر العام ويراد به تهمة مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه أصلا واذا عرفت هذا فلا يبعد ان يكون الفقه علم الكل ... مضبوطة

كون السنة والاجماع والقياس حججا ووجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي (قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع أو القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا ألبتة أي تفسير فسر (قوله فيدخل) يريد ان تعريف الفقه على رأي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أي وجوبهما أو ندبهما وقبح البخل والتكبر أي حرمتهما أو كراهتهما وما أشبه ذلك لانها أحكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه وأقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات أي الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة أو ذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يزاد عليه) المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب أو الاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام)

اعـتراض على تعريف الفقـه بان المراد بالاحكام اما الـكل أى المجموع واما كل واحـد واما بعض له نسبة معينـة الى الـكل كالنصف أو الاكثر كالثلثين مثـلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة أما الاول فـلان الحوادث وان كانت متناهيـة فى نفسها بانقضاء دار التـكليف الا انها لـكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غـير داخـلة تحت حصر الحاصرين وضـبط المجتهـدين وهو المعنى بقوله لاتـكاد تتناهى فلا يعـلم أحكامها جزئيا لجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصـيليا لانه لاضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا فلا يدخـل تحت الضبط فلا يكون أحد فقيها وأما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قـد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سـئل عن أربعـين مسـئلة فقال فى ست وثلاثين لا ادرى وأما الثالث فلان الـكل مجهول الـكمية والجهل بكمية الـكل يستلزم الجهل بكمية الـكسور المضافة اليه من النصف وغـيره ضرورة وبهـذا يظهـر انه لا يصح ان يراد أكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصـف وهو أيضا مجهول وأما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهـذا مذكور فيما سـبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليـه بلفظ ثم أى بعـد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الـكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحـكام ما يصح حمـله على الـكل دون كل واحـد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحـد منهـم ومعرفة الاحكام من هـذا القبيـل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المصنف ان معرفة جميـع الاحكام أعم من معرفة كل واحـد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافى ذلك والظاهر انه قصـد بالـكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحـد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهدين حيث علل عـدم ارادة الاول بلاتناهى الحوادث والثانى بثبوت لا ادرى ولما أجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغـير الفقيه والقريب غـير مضبوط اذ لا يعرف ان أى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التى يتمـكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رده المصنف بأربعة أوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك لتعارض الادلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقلى أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسـلم ان شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنـه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيـه النص ولم يقل النبى عليـه السـلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملـكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علـم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هـذه الملـكة ويقال لهـا أيضا الصناعة لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتى ادراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحى بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملـكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل به الوحى ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملـكة الاستنباط) أى العلم المذكور بشرط كونه مقرونا بملـكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحـكم بمجرد سماع النص لعلم باللغـة من غـير اقتدار على النظر والاسـتدلال لا يعد من الفقه والاول أوجه (قوله لا المسائل

فلهذا قال (بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملـكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر ان يعلم فى أى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهـم وعـلم المسائل الاجماعية يشترط الا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع فى زمنه

القياسية) أي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في أول القائسين وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف أقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الأخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما بأكثر وأكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وأيضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد * الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكأنه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد * الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر * الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال (قوله فجوابه أولا) مشعر بان ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص أو الاجماع أيضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وأنت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب

لا المسائل القياسية للدور بل يشرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم أطلق العلم عليه فجوابه أولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا (قوله وأصول الفقه) ما سبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي أو غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة في عصر فالاجماع والا فالقياس أو ان الدليل اما أن يصل من الرسول عليه السلام أولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص أو الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها وأثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال أصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر أو لم يكن وهذا اصح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب عن البعيد أولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر الثالث ان أولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم أن يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع أيضا يفتقر الى السند فينبغي أن لا يكون أصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا أقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين وأما الاب فانما يبتنى على أبيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شئ وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه وأثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص أو الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم أولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى أنواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان أريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون أصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة

الفقه أراد أن يبين ان ما يبتنى عليه الفقه أي شئ هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول أصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم أما القياس فهو أصل من وجه لانه أصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول (اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها) فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وأيضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى وأما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا وأما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظيرة قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني قياس حرمة وطء أم المزنية على حرمة وطء أم أمته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل

النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطء والماء في أصل الفقه باعتبار الاضافة فالآن ... فعلا ...

(وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها اليه على وجه التحقيق) أى العلم بالقضايا الكلية التى يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة فى الارشاد والمقدمة ونحوهما التبقى عليها النكت الخلافية (ونعنى بالقضايا الكلية المذكورة مايكون احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه) أى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه مقدمتين
قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التى هى احدى مقدمتى الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر فى مواضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو أو راجح

على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت أمرا زائدا على ما يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورثه نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنى (قوله وعلم أصول الفقه) بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا أن يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادى أصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق فى هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ومحمولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا فى تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها وأضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل أن يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء أكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه (قوله ونعنى بالقضايا الكلية) اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه فى القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى أصغر ومحموله أكبر والدليل يتألف لا محالة من

ويكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى ليس دليل المقلد منها فلهذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد والادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندى لانه ادى اليه رأى أبى حنيفة رحمه الله وكل ما أدى اليه رأيه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضا فلهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا (٢١) يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لاينافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل وأما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف أنواع الحكم وان أى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشئ علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج فى كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فهذا هو معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية

مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على أمر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثانى أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هى الصغرى وقولنا وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما فى المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب أصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ماشرحه المصنف عليه الرحمة (**قوله** ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد) يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع أما اذا لم يسبق فى المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء فى جواز الاجتهاد على خلافه (**قوله** ولا يبعد ان يقال) الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من أصول الفقه (**قوله** ولا يقال الى الفقه) لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلتها الاربعة (**قوله** يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام) يعنى عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع فى عبارة القوم (**قوله** فموضوع هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشئ

لاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التى ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالالى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة (فيبحث فيه عن أحوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها) الفاء فى قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم أى اذا كان حد أصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن أحوال الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير فى قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وادلة المقلد والمستفتى وأيضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل فى كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل فى لحوق ماهى مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه ثلاثيا أو رباعيا قديما أو حادثا أو غيرها فالقسم الاول يقع محمولات (٢٣) فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والقسم الثانى يقع أوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة فى موضع النفى عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثانى ما يكون له مدخل فى لحوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبى ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والثانى أوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكاة الصبى عبادة وأما الثالث من كلا القسمين بمعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور فى قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول فى قوله فيبحث وقوله عما يثبت أى عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثانى ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان أصول الفقه هى أدلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهى مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم (كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر

الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون منشؤه الذات بان يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه أو بواسطة امر أعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد (قوله وأما الثالث) يعنى العوارض الذاتية التى لا تكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولا دخل لها فى لحوق ماهى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة أو مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له فى الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها فى الاصول وهذا كما ان النجار ينظر فى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك (قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة) لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم فى فن الاصول (قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لانه يبحث عن أحوال التصور من حيث انه حد أو رسم

فيوصل

على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح و بالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا واعلم انى لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل أردت ان اسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في العلم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين و بعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات أى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها او يمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان

فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها حد او رسم وعن أحوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية أو عكس قضية أو نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل في الايصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن أحوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الاحكام الى أن موضوع أصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة و بعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال (قوله فان اريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردها مخالفا الجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما أن يكون اضافة بين الشيئين أولا وعلى الاول اما ان تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا عن أحد المضافين وبعضها ناشئا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك أو كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن أحد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر

الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لولم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تتشارك فى جنسها وهو المقدار اعنى الكم المتصل القار الذات أو فى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك فى كونها منسوبة الى الصحة التى هى الغاية فى ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول ثم أشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق فى المنطق (قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية) المبحث الثانى فى تحقيق الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود أى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لو كانت جزأ من الموضوع كما فى القسم الاول لما صح أن يبحث عنها فى العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث فى العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم انها فى الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية فى القسم الثانى أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب أن لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لابد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور فى جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها فى العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها أى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة (قوله ومنها ان المشهور) المبحث الثالث فى جواز تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم فى جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم فى امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه أما الجواز فلانه يصح أن يكون لشئ

ومنها انه قد يذكر الحيثية احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن أعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن أن يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لا الاول اذ فى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب أن يبحث فى الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين أقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له أعراض متنوعة ففى كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه

واحد

واحد أعراض ذاتية متنوعة أى مختلفة بالنوع يبحث فى علم عن بعض أنواعها وفى علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات أعنى المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين فى الموضوع متمايزين فى المحمول وأما الوقوع فلانهم جعلوا أجسام العالم وهى البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزء الموضوع والالماوقع البحث عنها فى العلمين فموضوع كل منهما أجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث فى الهيئة عن اشكالها وفى السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه أحوال الاجسام التى هى أركان العالم وهى السموات ومافيها والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة فى صنعها وتنضيدها وهو من أقسام العلم الطبيعى الباحث عن أحوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير فى الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو على ولا يخفى ان الحيثية فى الطبيعى مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد للعروض وههنا انظار اما أولا فلان هذا مبنى على ماذكر من كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع وأخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت مافيه واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة أحوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقائق أنواعا وأجناسا وبحثوا عما أحاطوا به من أعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة فى كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل أحد أن يضيف اليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع فان المعتبر فى العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا أن يوضع شئ أو أشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا أن هذا ينظر فى احوال شئ وذاك فى أحوال شئ آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بان يؤخذ فى أحد العلمين مطلقا وفى الآخر بالبرهان مقيدا أو يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث فى كتاب البرهان من منطق الشفاء (قوله وانما قلنا) استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقى الذى لا كثرة فى ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لاشئ من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا للمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقى فى صفاته الى أمر منفصل وكان ينبغى أن يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما أن يكون لحوق كل منها الصفة أخرى فيلزم التسلسل فى المبادى أعنى الصفات التى كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور فى الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتى وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر

وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقى يوصف بصفات كثيرة ولا يضر أن يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولاشئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لابد أن يكون لذاته قطعا للتسلسل فى المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم فى ذلك الغير حتى ينتهى الى ذاته قطعا للتسلسل فى المبدأ

ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما أن المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان أريد أن الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فحينئذ لا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هي أجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا أنها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم (فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على أربعة أركان الركن الاول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا) فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد أورد ابن الحاجب أن هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد وأن يقال الذي كتب فيه القرآن فاحترز عن هذا بقوله (ولا دور لان المصحف معلوم) أي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن مثله

فهو اما الذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مباينا المامر بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز أن ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل (قوله ولانه يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق أي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان أريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز أن يكون لحوق البعض الآخر اصفة وان أريد أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب أعني اثبات عرض ذاتي آخر (قوله فنضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن أحوال الادلة والاحكام نضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على أربعة أركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف وأما باب الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس (قوله الركن الاول في الكتاب) وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا أنه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من أبين اللوازم البينة وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من

مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الآلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها بين دفتى المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبيّ رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبى حنيفة رحمه الله على ماذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ماتواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احترازعنها الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذهب انها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتيمن كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى مااختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجاز تكريرها في أوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا أو مجنونا فعلى ماهو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل الينا بين دفتى المصاحف هو مايشمل الكل والبعض الا أنه ان أتى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ماليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى مادل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع مانقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى لا للمعنى الكلى فلا يرد عليه شئ الا انه لا يناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض أعنى الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شئ (قوله فان اتمام الجواب موقوف على هذا) يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب أو القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب أو الكلام الازلى يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف أو الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لا يدفع الدور لانه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن اشارة الى أنه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو أريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى أن ماهية

ثم أردت تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف أى نوع من أنواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت (وليس هذا تعريفا لماهية الكتاب

بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد ولا القرآن) فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلوا ما ان عرفوا الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن أيضا بل تشخيصه (لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين أحد محتمليه وهو المقروء) فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق أيضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكأنه قيل أي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ أي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان أريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفي حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على ان الشخصي لا يحد) فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة أو نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل أو زيد أو عمرو وعلى ان الحق هذا فقولنا على ان تشخص الشخصي لا يحد له تأويلان أحدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله الى آخره وثانيهما انا نقول لا مشاحة في الاصطلاح فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد

الكتاب هي ماهية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي (قوله بل تشخيصه) أي تمييزه بخواصه فان كلمة أي انما يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان أو غيره (قوله يطلق على الكلام الازلي) كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة (قوله على ان الشخصي لا يحد) لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخصي مركب اعتباري وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقومات ولا الى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخصي فلم يفد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة أيضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود أيضا أعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير (قوله على ان الحق هذا) وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا امثالا له لا عينه ضرورة ان الاعراض

ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محالها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محالها بان يقرأها زيد او عمرو

فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف أصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوله الى آخره فان معرفته لا تمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور أيضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص و يعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا (ونورد أبحاثه) أى ابحاثه الكتاب (في بابين الاول في افادته المعنى) اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى (والثاني في افادته الحكم الشرعي) فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي * (الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات)

تشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد تأويلان أحدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره و يقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا و يحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم اعرابا و بناء (قوله فان الاعراض تنتهي) أى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس * قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل * الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ أيضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد أصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل و يصير شخصيا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن الحاجب) ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه أى من ذلك الكلام المنزل فافهم (قوله ونورد ابحاثه) أى بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعاني ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني أيضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به أليق وألصق فذكر عقيبه (قوله لما كان القرآن) يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ما هو صفة للفظ وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة و بالاشارة و بالدلالة و بالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة و بالاشارة والثابت بالدلالة و بالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى أن أقسام التقسيم الرابع أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء أقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف

بان الجميع أقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى أخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ماذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وأرادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعانى بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم فان روعيت على ماينبغى بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ فى ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه أيضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة أوقار من العلم والجواب ان هذا أيضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعانى مالا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبى حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد بالنظم ههنا اللفظ) لا يقال النظم على مافسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق مايقتضيه العقل لا توالياً فى النطق وضم بعضها الى بعض كيفما اتفق أو هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل * فى قفانبك من ذكرى حبيب * نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق فى هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا أن يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم على الشعر فينبغى ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما فى حالة المناجاة فرخص فى اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعانى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل وأما الكلام فى ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فسيجئ فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وعدم صدق الحد أعنى المنقول بين دفتى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا أو حمل قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم فى الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن حقيقة فى النظم العربى المنقول مجاز فى غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم فى المجاز بالقياس أو دلالة النص نظرا الى أن المعتبر هو المعنى على ماسبق (قوله بغير العربية) اشارة الى أن الفارسية وغيرها سواء فى ذلك الحكم وقيل الخلاف فى الفارسية لا غير (قوله حتى لو قرأ آية) اشارة الى أنه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر أيضا فان قيل المتأخرون على أنه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك أيضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعنى

المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان فى اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب لان اللفظ فى الاصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن أبى حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية فى الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما فى غير جواز الصلاة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم

المعنى (قوله لكن الاصح أنه رجع) الى قولهما على ماروى نوح بن أبى مريم عنه، قال فخر الاسلام لان ماقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربى وقال صدر الاسلام أبو اليسر هذه مسئلة مشكلة اذلا يتضح لاحد ماقاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخى فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفى لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق فى الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله فى المعنى نظرا الى أن التصرف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ وتصرف فى المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ أولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقى فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف أسقط المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثانى الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفى معناه فاما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفى أو لنفسها فان أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة فى ذلك هو الاستقراء الا أن هذا أوجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف فى هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما اما معرب أو مبنى على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى أقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى (قوله وهذا ماقال) عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله فى وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ماذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان أى فى طرق استعماله من أنه فى الموضوع له فيكون حقيقة أو فى غيره فيكون مجازا أو فى طريق جريان النظم فى بيان المعنى واظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم أى فى طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد

لكن الاصح أنه رجع عن هذا القول أى عن عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلاة فلهذا لم أورد هذا القول فى المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سيأتى وهذا ماقال فخر الاسلام رحمه الله الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل فى الموضوع له أو فى غيره كما يجىء (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ماقال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ماأورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم فى كيفية دلالته عليه) وهذا ماقال فخر الاسلام والرابع فى وجوه الوقوف على أحكام النظم

والمعانى أى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة أو الاشارة أو غيرهما (قوله التقسيم الاول) اللفظ الموضوع اما أن يكون وضعه لكثيراً ولواحد والاول اما أن يكون وضعه للكثير بوضع كثيراً ولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما أن يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ أولا فان لم يكن محصوراً فان كان اللفظ مستغرقا لجميع مايصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فى عدد معين فهو من أقسام الخاص والثانى وهو ما يكون وضعه لواحد شخصى أو نوعى أو جنسى أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة مايقابل الوحدة لا مايقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت أولا للمعانى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ماصرح به البعض * والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة وأما بالنسبة الى أفراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ماسيجىء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما فى صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم أو على سبيل البدل كما فى مثل من دخل دارى أولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل فى حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هى ليست بموضوعة للكثير قلنا ولو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لامر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزأ من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة فى الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثيرة قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضرورة بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى أصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته أو الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة

(التقسيم الاول) أى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعا واحدا) أى وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع مايصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع مايصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج مالم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج أسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع مايصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع مايصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى

أو انضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع وأسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق من فوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله والا فجمع منكر) المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا أولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكرا الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الآن هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس) اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكر فخر الاسلام وغيره ان أقسام النظم صيغة ولغة أربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي وأورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان المجمل والمشكل والخفي والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وأجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذي من أقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من أقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من أقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة أي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا أو بقياس أو خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا أو مجملا أو مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي أو ظني (قوله وأيضا الاسم الظاهر) قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكأنه أراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل أو المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم

قوله والا فجمع منكر أي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي (وان كان) أي الكثير (محصورا) كالعدد والتثنية (أو وضع للواحد فخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد أو باعتبار النوع كرجل وفرس (ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مؤولا) أصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما لم أورد المؤول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا (وأيضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس

وهما اما مشتقان أولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان أريد به المسمى بلا قيد فطلق أو معه فقيد أو اشخاصه كلها فعام أو بعضها معينا فمعهود أو منكرا فنكرة فهي ماوضع لشيء لابعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ماوضع لمعين عند الاطلاق

له) أى للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن أن يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من أقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لايتوهم التنافى بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض و بعضها الامثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لاتنافى بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لايمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا فى البواقى فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التى ذكرنا * (فصل الخاص من حيث هو خاص) أى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا بخلاف

المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل (قوله وهما) أى العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولايصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس أولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ماينا سبه فى حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولايخفى أن العلم لايكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى بل باعتبار المعنى الاصلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لاغير (قوله ان أريد منه المسمى بلا قيد فطلق) مشعر بان المراد فى المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض (قوله فهى ماوضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو مااستعمل فى الفرد دون نفس المسمى وفى مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المعهود الذهنى أورد تعريفى المعرفة والنكرة على مايشتمل الاقسام كلها (قوله عند الاطلاق للسامع) قيد ان للتعين وعدمه والاحسن فى تعريفهما ماقيل ان المعرفة ماوضع ليستعمل فى شيء بعينه والنكرة ماوضع ليستعمل فى شيء لابعينه فالمعتبر فى التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولاعبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ماذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع أيضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم انه يجب الخ) يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لاتتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير و وضع واحد لافراد معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لايكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لاتجتمعان فى لفظ واحد وماذكر من ان النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ماتكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين أقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام فى نفس التقسيم أورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول فى حكم الخاص الثانى فى حكم العام الثالث فى قصر العام الرابع فى ألفاظ العام الخامس فى المطلق والمقيد السادس فى المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعا واحدا وأشرنا الى ان مثل لفظ المائة أيضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج فى التعريف الى كلمة أو وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك و بقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدتم التعريف بهذا الا انه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لاشركة فى مفهومه أصلا ولايخفى مافى هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى مايقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبيها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات

(يوجب الحكم) فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد (قطعا) وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لايكون له احتمال ناشئ عن دليل لاان لايكون له احتمال أصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لايحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب تجب ثلاثة وبعض) اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض (على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر أدنى مايطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لايكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي أنه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا

بخلاف العموم فانه لايجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لايعم متعددا واعترض أيضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة أو دون الواو ضرورة ان المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى أو وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين المشخص (قوله يوجب الحكم) أي يثبت اسنادا أمر الى آخر على ماذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد أو عالم قلنا كأنه أراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما أريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لا يحتمل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به (قوله قطعا) أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم (قوله ففي قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة امابالنقصان من مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان أما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أجيب عن الاول بان الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وأيضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان مايتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو اجماع او كأن قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لانسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لايقول بوجوب ثلاثة أطهار كاملة غير ماوقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع مايورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض (قوله على ان بعض الطهر) جواب سؤال مقدر توجيهه انا لانسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع مايتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر

(وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا بمال أو بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب) اعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا

ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة أطهار وأكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف أول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان (قوله وقوله تعالى فان طلقها) ذكر فخر الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في أثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن أحق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر أي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها أي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم أي علمتم أو ظننتم أيها الحكام ان لا يقيما أي الزوجان حدود الله أي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أي فلا اثم على الرجل فيما أخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا للنوعي الطلاق أعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف أيضا حيث قال فان طلقها أي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى

الطلقتين المذكورتين وأما على ماذهب اليه المصنف وعامة المفسر ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لايحل لكم ان تأخذوا فى الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم فى الاخذ والافتداء ولا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا هما أو احداهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما الآية الثانى لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها الترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجناح فى الافتداء لكن يرد اشكالان أحدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ماصرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية فى ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثانى بان الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا فى ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فى انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والالزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء فى قوله تعالى فان طلقها قلنا ولو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لايقال الترتيب فى الذكر لايوجب الترتيب فى الحكم لانا نقول الفاء للترتيب فى الوجود والا فالترتيب فى الذكر حاصل فى جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ماروى عن النبى عليه السلام فلابد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لادلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع (قوله ان تبتغوا) مفعول له أى بين لكم مايحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا عن ماوراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء (قوله الباء لفظ خاص) يعنى انه حقيقة فى الالصاق مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك (قوله والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة) من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل فى النكاح بلا مهر أو على أن لا مهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها بلا مهر لاتصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعى بل المراد من المفوضة هى التى أذنت لوليها أن يزوجها من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولى زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر (قوله قد علمنا مافرضنا) المشهور ان الفرض حقيقة فى القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين فى الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ماملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت فى حقهن ليس بمقدر فى الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها وتفرضوا لهن فريضة أى تقدروا وفرضناها أى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وماملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان

(وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء) أى الطلب (وهو العقد الصحيح عن المال أصلا فيجب بنفس العقد) بخلاف الفاسد فان المهر لايجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافا للشافعى) والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة أى التى نكحت بلا مهر أو نكحت على ان لا مهر لها لايجب المهر عند الشافعى رحمه الله عند الموت وأكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها أو مات أحدهما (وقوله تعالى قد علمنا مافرضنا عليهم خص فرض المهر أى تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرا خلافا له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة أو يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر فى المهر اجماعا فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشئ هو معتبر شرعا فى مثل هذا الباب أى كونه عوضا لبعض أعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعى رحمه الله تعالى كل مايصلح ثمنا يصلح مهرا وقد أورد فخر الاسلام

الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الأئمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب (قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان) هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي أبا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود أصله ففي القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل و بقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا أي مثبتا للحل ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص بالابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان تكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا أعرضنا عنها مخافة التطويل (قوله * فصل) حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد و يصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك أما الاول فلان أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ولانه يؤكد بكل وأجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا وأما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف أعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب أهل التوقف والجواب عن الاول أنه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه أئمة اللغة

رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل أخر أوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان *(فصل* حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع) فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على أفلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا (وانه يؤكد بكل وأجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس) المراد منه نعيم بن مسعود أو اعرابي آخر والناس الثاني أهل مكة (وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره)

والمراد

لانه المتيقن فانه اذاقال لفلان على دراهم تجب الثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما نثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص (وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم فى الكل) نحو جاءنى القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجىء الى كل أفراد تناولها القوم (لان العموم معنى مقصود فلابد ان يكون لفظ يدل عليه) فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها (وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين أحلتهما آية وهى قوله تعالى أو ماملكت أيمانكم) فانها تدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها فى الوطء أولا (وحرمتهما آية وهى أن تجمعوا (٣٩) بين الاختين) فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين (فالمحرم راجح) كما يأتى فى فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح (وابن مسعود رضى الله تعالى عنه جعل قوله تعالى وأولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل) اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى حامل توفى عنها زوجها فقال على رضى الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احداهما فى سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا والاخرى فى سورة النساء القصرى وهى قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الإحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا أولا وقوله وأولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها أو طلقها فجعل قوله وأولات الاحمال أجلهن ناسخا لقوله يتربصن فى مقدار ماتناوله الآيتان وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أى النصوص الاربعة التى تمسك بها على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز

والمراد بالجمع ههنا مايعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعى عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود ان الناس أى أهل مكة قد جمعوا أى الجيش لكم أى لقتالكم *(قوله لانه المتيقن) استدل على المذهب الثانى بانه لايجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع هو المتيقن لانه ان أريد الاقل فهو عين المراد وان أريد مافوقه فهو داخل فى المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح ولايخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل فى جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ماصرح به فى دليل الاجمال (قوله لان العموم معنى مقصود) استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلابد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلابد ان يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك أو نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التى اكتفى فى التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى أن لايثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتهما) أى الجمع بينهما وطأ آية أخرى هى قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين أولى فاعترض بان هذا حينئذ لايعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة وأجيب بانه قد خصت من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة وأخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى أن تحريم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت أيضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا فى معنى مصدر معرف بالاضافة أو اللام أى جمعكم أو الجمع بين الاختين سواء كان فى النكاح أو فى الوطء بملك اليمين (قوله فى مقدار ماتناوله الآيتان) لان أولات الاحمال لايتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أى أزواج الذين يتوفون لايتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لايكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة أشهر وعشر لايكون منسوخا (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله) قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى أن موجبه

تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس (لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) أى التخصيص شائع فى العام (وعندنا هو قطعى مساو للخاص وسيجئ معنى القطعى فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما مالم يخص بقطعى لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فى الخاص فالتأكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفية انه مؤكد بكل وأجمع وأيضا جواب عما قاله الشافعى رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعى ان العام لا احتمال فيه أصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز فى الخاص فاذا أكد يصير محكما أى لا يبقى فيه احتمال أصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذى فى الخاص ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الاول على الثانى فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مسا ولا احتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان العقل أو نحوه فهو فى حكم الاستثناء على ما يأتى ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت القلة العام وان كان المخصص [illegible]

ظنى ومنهم من ذهب الى انه قطعى بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله مافى السموات ومافى الارض حتى صار بمنزلة المثل انه مامن عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع فى الخاص شيوع التخصيص فى العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز فى الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ فى تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعى استدل على اثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تمسكه ثالثا أما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز وأما الثانى فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع فى كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لى فهو حر وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ماليس فى الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة فى حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت فى حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعى ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة فى حقنا لا علما ولا عملا وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقى ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر فى حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى حق العمل دون العلم ولان الاصل أقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل وأما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف فى العموم بانه يؤكد بكل وأجمعين وتقريره انه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعى مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلا كما يؤكد الخاص فى مثل جاءنى زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يجئ رسوله أو كتابه وان أريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع (قوله لان التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو فى غاية

القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتى وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ ولا شك فى شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراخى فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد فى العام سواء ظهر له مخصص أم لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب فى العام الذى خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص أى القصر على البعض شائع كثير فى العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية فى كل عام فيصير ظنيا فى الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما أراده الخصم وحينئذ لا فائدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص (قوله واذا ثبت هذا) أى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بان يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما فى الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص فى الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص العام بالخاص فى الواقع لانه ظنى والخاص قطعى فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض فى القدر الذى تناوله الخاص والعام جميعا لا فى القدر الذى تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجىء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأى على رضى الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض فى الحامل المتوفى عنها زوجها لا فى الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا فى غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثانى فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه أو عاما متناولا لشىء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما فى هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما فى اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما تناولاه ان كان متراخيا عنه كما فى الآيتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغى أيضا ان يقيد بقدر ما تناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ فى حقها كما فى قوله تعالى والذين يتوفون فى حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) تفريع على جعل الخاص المتراخى ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على

(واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع ان فى الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح (فعند الشافعى رحمه الله يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا) أى فى القدر الذى تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط (حتى لا يكون العام عاما مخصصا) بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض

(فصل * قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل) أي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل مالا يكون كذلك سواء كان كلاما أولم يكن (وهو) أي غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية) فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حداله نحو قوله تعالى أتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق (أو بمستقل وهو) أي القصر بمستقل (التخصيص وهو اما بالكلام أو غيره وهو اما العقل) الضمير يرجع الى غيره (نحو خالق كل شئ يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو وأوتيت من كل شئ واما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا) عطف على قوله ناقصا أي واما كون بعض افراده زائدا (كالفاكهة لا تقع على العنب

ماسيجيء (قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله) تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل أو بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة أو غيرها نحو جاءني القوم أكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الافراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا أحد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر أو اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء أولا ثم اخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام مالا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق وليس هو مفيد الالحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي (قوله واما الحس) فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ (قوله واما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله تعالى أولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب أو بالاولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك أو المتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر

ففى غير المستقل) أى فيما اذا كان الشئ الموجب لقصر العام غير مستقل (وهو) أى العام (حقيقة فى الباقى) لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى (وهو) أى العام (حجة بلا شبهة فيه) أى فى الباقى وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا (وفى المستقل كلاما أو غيره) أى فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما أو غيره (مجاز)

مايصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ماثبت فيهما من جهة العتق لايحتمل الفسخ ولو حلف لايأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند أبى حنيفة رحمه الله لان كلامنها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه أى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله ففى غير المستقل) اختلفوا فى العام الذى أخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقى أم مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر أى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال أبو الحسين البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضى أبو بكر حقيقة ان كان بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة فى الباقى وان كان بمستقل فهى فى الباقى مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذى أخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقى مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقى وفيه نظر لانه ان أراد الوضع الشخصى بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقى عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجىء فى فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم وان أراد الوضع النوعى بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقى فاللفظ لايصير بهذا حقيقة لان المجاز أيضا كذلك على ماسيجىء وقد صرح فى بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل فى الباقى والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ماألحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل مايكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لابواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج فى القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ فى تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصى والقسم الاول من النوعى فلفظ الاسود فى مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ماوضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثانى فلانه موضوع للكل فاذا أخرج منه البعض بقى مستعملا فى الباقى وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقى كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لايوجب تغير صفة التناول للباقى فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجىء فى فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة

أي لفظ العام مجاز في الباقي (بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر) أي من حيث انه مقصور على الباقي (حقيقة من حيث التناول) أي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه (على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه) أي التخصيص (بالكلام أو غيره) فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما أو غيره (لكن يجب هناك فرق وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا الا انه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة ونظائره دليل فيه شبهة) وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا (وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن) حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره (أو مجهولا كالربا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا (لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بيان انه لم يدخل) أي التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مورث مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل) والاصل في النصوص التعليل (ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء) في انه يبين انه لم يدخل (فلا يقبل التعليل) اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة

الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز أعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا أن اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل أيضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان أخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة أمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا تقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى أن يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا وأجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل أيضا وان كان أيضا بصيغة العموم نظرا الى احتمال أن يكون أكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي (قوله أي لفظ العام مجاز) كان الاحسن ان يقول أي لفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلاث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم

في الباقي كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا) ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان (وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام (وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره) وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله (فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصصه خبر الواحد والقياس) ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج أو احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا أورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء و يجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص أو مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب (قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص) ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان (قوله وعندنا تمكن فيه شبهة) أي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا و يقينا أما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا أخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما أولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ماوراء المخصوص متعين مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا أخرج عشرون تعين الثمانون واذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة أصلا و يصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد أنه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ماوراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول (قوله حتى يخصصه) يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا و يعلم من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في أصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع (قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في أنه هل بقي معمولا به أم بطل فلا يبطل بالشك (وان كان) أي المخصص (معلوما فللشبه الاول يصح تعليله) لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث أنه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح أن يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه (٤٦) الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا)

فان عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى أنه كم يخرج بالتعليل ى بالقياس وكم يبقى تحت العام (فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين أن المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه أنه لما كان المذهب

عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليله فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم توجب
الجبائي أن عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا) فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أي لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام و يكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق (فان العام الذي نسخ بعض

المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام و يشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما و يوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا أي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة بجهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب أن يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام و باعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول أنه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا أنه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي لاستقلاله (قوله على أن احتمال التعليل) يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه و بطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل

ماتناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ماذكرنا) من الاستثناء والنسخ والتخصيص (فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن أو باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد) ففي المسألة الاولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء

في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسألة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسألة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ والثاني أن البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو أن قبول ماليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع (ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بألف فمات أحدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته) فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وأنه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد (ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل أحدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند أبي حنيفة) رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل

توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في أي قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا (قوله اذ هو) أي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النص المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيأ من أفراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من أفراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيأ من أفراد العام (قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن) أي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر (قوله فصار البيع بالحصة ابتداء) بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولان ماليس بمبيع يصير شرطا) وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا أو مدبرا أو أم ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما وأما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في

فى الايجاب لا الحكم على ماعرف فمن حيث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والافلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار فى ذلك والثانى ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شئ منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا فى الايجاب يصح البيع فى الصور الاربع غاية مافى الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه فى البقاء لا فى الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل فى الحكم يفسد البيع فى الصور الاربع أما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرط القبول المبيع وأما اذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع فى العبد عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل فى البيع أصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرط القبول المبيع فاسلما

الايجاب) لورود الايجاب على العبدين لا فى الحكم لما عرفت فى موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ماسيجىء تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة (قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع أو المشترى بالخيار فى سالم ثلاثة أيام مثال الثانى باعهما بالفين على انه بالخيار فى سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار فى أحدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار فى أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ أعنى كون محل الخيار داخلا فى الايجاب تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فى الاولى مع جهالة الثمن فى الثانية وجهالة المبيع فى الثالثة وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية أعنى صح فى الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان فى كل من الصور عملا بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما فى الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما فى الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما أولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل فى العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع فى الشرع الا لذلك فعلى ماذكره يلزم ان لا يثبت الفساد فى شئ من الصور لانه لا يثبت بالشك (قوله ولجهالة المبيع أو الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما فى بيع القن مع المدبر أجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كما فى بيع الحر فيبقى الايجاب فى حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا فى شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فتحدث جهالة ثمن القن به (قوله ولم يعتبر هنا) اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع فى الصورة الاولى ينبغى ان يكون

فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع أصلا والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء (قوله فصل في ألفاظه) أي في ألفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنه بقوله أي من ألفاظ العام والاولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه) بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيأ فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت يصح من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم فكل واحد دخله أولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيأ ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما (قوله فالجمع) مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على أي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف وأما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر أسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الافراد قلت أو كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط أو للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل

(فصل في ألفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتيني أولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا) فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا أي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا أطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا أو عشرة عبيد فقال عبيدي أحرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم

(لان أقل الجمع ثلاثة) وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع أهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع (ولا نزاع فى الارث والوصية) فان أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما) مجاز كما يذكر الجمع للواحد (والحديث محمول على المواريث أو على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملناه على أحد هذه المعانى الثلاثة لئلا يخالف اجماع أهل العربية (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع

المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لان أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا فى أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزويج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان فى الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفى الوصية للاثنين ما أوصى لاقرباء فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى أن أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم لما استمر فى مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وأيضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وأيضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعا لان أسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر فى موضعه ولانه يصح جاءنى زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون ثم أجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبأنه لا نزاع فى ان أقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا أى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وأم أو لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين أيضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وأيضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين أعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من أين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع أخ لها فمع أخت لها بالطريق الاولى وأما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة أو بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال لعثمان رضى الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا أستجيز أن أخالفهم فيما رأوا وروى لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس وأما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير فى العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما فى مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز

أعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين أو تردد بينهما أنه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دل الاجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بان يحمل على أن للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا أو في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما أو في اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا في أول الاسلام من مسافرة واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو في انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ماذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة ومافوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والاربعة ومافوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وأبعد من ذلك ماقيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على أن ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا أنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (**قوله فيصح تخصيص الجمع**) قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف أن العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها أقل الجمع فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل أو مافي معناه كالنساء في لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ماهو أصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول أن الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وأيضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا أقل ولا أكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا أتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ماسيأتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد وأكلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة (**قوله والمراد التخصيص بالمستقل**)

على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا أن المثنى جمع (**فيصح تخصيص الجمع**) تعقيب لقوله ان أقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل (**ومافي معناه**) كالرهط والقوم (**الى الثلاثة والمفرد**) بالجر عطف على الجمع أي المفرد الحقيقي (**كالرجل ومافي معناه**) كالجمع الذي يراد به الواحد (**نحو لا أتزوج النساء الى الواحد**) أي يصح تخصيص المفرد الى الواحد

(والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) أي من ألفاظ العام

(الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين

الكل) اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي أو الذهني واما الاستغراق الجنس واما التعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى بالالف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق (ولتمسكهم بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش) لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا خاصا

... (ولصحة الاستثناء

قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه و يجوز الى الواحد في الجمع أيضا نحو أكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان أو أكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة أعني التاء فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهي صفة غالبة كأنها الجماعة الحافة حول الشيء فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد (قوله ومنها الجمع المعرف باللام) استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان أو أكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني أولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل أي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع واحوط في أكثر الاحكام أعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض أحوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع الرجعى و بالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو أكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما دل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله ولصحة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه قد يكون

قال مشايخنا هذا الجمع) أى الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لاأتزوج النساء يحنث بالواحدة
ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو أوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه و بينهم لقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد) هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس (ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وانما قال لعدم الفائدة أما فى قوله لاأتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام أصلا) أى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه أولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله فى باب موجب الامر فى معنى العموم والتكرار لانا اذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا الى آخره

خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا أو اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا وأكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال أو نقول المراد افراد مدلول أصل اللفظ وهو ههنا الرجل (قوله قال مشايخنا) الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل و يلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشترى العبيد أو لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحنث قط و يصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد و يعم فى النفى مثل لا تحل لك النساء أى واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس أى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهنى تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة فى الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهنى فى شئ من الصور المذكورة والصحيح فى اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام) عبارته ان مثل لاأتزوج النساء ولا

فعلم من هذه الابحاث ان ماقالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو أمكن يحمل عليه كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس (والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى أحرار عام أيضا لصحة الاستثناء واختلف فى الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير * ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا أن تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز وشربت الماء) وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا أن الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية

أشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الابحاث) لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعنى على مافى يدى من الدراهم ولاشئ فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما الا اذا أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب أى شمول النفى لكل أحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام فى الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو فى النفى لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدى القوم الفاسقين لانا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس فى النفى يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله لصحة الاستثناء) كقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع (قوله واختلف فى الجمع المنكر) لاشك فى عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف فى العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا فى الجموع كرجل فى الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع فى صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان فى حمله على مادون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب فى معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لان الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثانى ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما فى رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان أريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان أريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الا أن تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق أو للمعهود الذهنى كما فى أكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقدر فى الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه أراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق مالم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم أن فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين (قوله كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أى الذى سرق والتى سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع مافى المثال

(ومنها النكرة فى موضع النفى لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما أنزل الله على بشر من شئ) وجه التمسك انهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الايجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى (والكلمة التوحيد والنكرة فى موضع الشرط اذا كان) أى الشرط (مثبتا عام فى طرف النفى فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لأضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا) اعلم ان اليمين اما للحمل أو للمنع ففى قوله ان ضربت رجلا فعبدى حر اليمين للمنع فيكون كقوله لاأضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون عاما فى طرف النفى وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لايكون عاما كقوله ان لم أضرب رجلا فعبدى حر فمعناه أضرب رجلا فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئى (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لاأجالس الارجلا عالما فله أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية وانما يدل على العموم لانه فى معرض التعليل لقوله تعالى ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لاأجالس الاعالما معناه الارجلا عالما فيعم لعموم العلة) فان قوله لاأجالس الاعالما عام لعموم العلة ومعناه لاأجالس الا رجلا

الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم (قوله ومنها) أى ومن ألفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلا تعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان أما اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كما فى مامن رجل أولا رجل فى الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق و بالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الاول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأنتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشئ تعلق ببعض أفراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شئ فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيأ من الكتب على انه سلب كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لاينافى السلب الجزئى مثل أنزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى متعلقات الحكم وأما الثانى فلان قولنا لااله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال والكلمة التوحيد دون أن يقول ولقولنا لااله الا الله أو ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشئ من نفسه لان الله تعالى أيضا اسم للمعبود بالحق على ماصرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارى للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلى كالاله ثم لايخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف أى لااله موجود أو فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين فى اعتقاد تعدد الاله فى الوجود ولان القرينة وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى اله غيره لابيان امكانه وعدم امكان غيره ولايجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا على نفى مغايرة الله عن كل اله (قوله والنكرة فى موضع الشرط) يريد ان الشرط فى مثل ان فعلت فعبده حر أو امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لاأضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولاشك ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب أن يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب أن يكون فى جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الاعموم النكرة فى موضع النفى (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهى التى لاتختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما اذا حلف لايجالس الارجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لايجالس الارجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لايصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا

من أن الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أي أو بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الأصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين أو أكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا أجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا أجالس الا رجلا والوجه ما أشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصير ورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف القطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة وأكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لاجالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه وعام من وجه) فان قلت قد صرح فيما سبق بأن اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي أعني ما وضع لكثير محصور أو لواحد بل الاضافي أي ما يكون متناولا للبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون أقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم وأولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والنكرة في غير هذه المواضع) أي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل أن يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحدا كان أو أكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين وأما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون

عالما فان أظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا أجالس الا رجلا عالما كان عاما أيضا (فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه) أي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد (والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء) ونحو قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا

فاذا أعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا أعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا أعيدت فكذلك فى الوجهين) أى اذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الاول وان أعيدت معرفة كان الثانى عين الاول فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه (قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد

شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير أى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة أى بقرة كانت وتحرير رقبة أى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والافلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم (قوله فاذا أعيدت نكرة) لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة اذا أعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا أعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف أو بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام أو الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة و بالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور أولا اما أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين اما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكمها أن ينظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا كان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام أو الاضافة وذكر فى الكشف أنه ان أعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم أو أخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى *صفحنا عن بنى ذهل* وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا مع القطع بان الثانى عين الاول وفيه نظر اما أولا فلان التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم أن تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الاول أن يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاول كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظى وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه اليك الى قوله أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذى أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير فى الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك فى الوجهين) يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة فى انها ان أعيدت معرفة كان الثانى هو الاول وان أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا أعيدت معرفة فالثانى غير الاول كالنكرة اذا أعيدت نكرة واذا أعيدت نكرة فالثانى هو الاول كالنكرة اذا أعيدت معرفة فسره فى الشرح بما ذكر بادفع لذلك التوهم (قوله ان يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم وروى عن النبى عليه السلام انه خرج الى أصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول ن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثانى مغاير للاول فى النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم أو للافراد وتعريف العسر للعهد أى العسر الذى أنتم عليه أو الجنس أى الذى يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثانى مغاير اللاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا

وان أقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان أقر به منكرا يجب الفان عنده) أى عند أبى حنيفة رحمه الله (الا ان يتحد المجلس) فالاقسام العقلية أربعة ففى قوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى ان مع العسر يسرا أعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا أقر بالف مقيد بصك ثم أقر فى مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغى ان يجب ألفان عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (ومنها أى وهى نكرة تعم بالصفة* فان قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال أى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان فى الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفى الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية

تأكيد للاولى لتقريرها فى النفس وتمكينها فى القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تأكيد (قوله وان أقر بالف) يعنى لو أدار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين أو أكثر بالف فى ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانى هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت فى الصك فان لم يقيد بالصك بل أقر بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند أبى حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين فى رواية و بشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا وأشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تأثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو أقر بالف عند شاهد و بألف عند شاهد آخر أو بالف عند شاهدين وألف عند القاضى فاللازم ألف واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان احداهما أن يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة أعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها انه يجب ان يكون اللازم عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول (قوله ومنها أى وهى نكرة تعم بالصفة) يريد انها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء فى انها مبتدأ وأحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق أى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل أى الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله فان قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه) جميعا معا أو على الترتيب عتقوا جميعا وان قال أى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما أضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها أى وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى أن يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما فى أى ضربك (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو) لانه ان أريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شئ من الصورتين اذ الجملة صلة أو شرط لان ايا هنا موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وان أريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى

وهنافرق آخروهوان ايالايتناول الاالواحـد المنكرفى الاول) أى فى قوله أى عبيدى ضربك فهو حر (لما كان عتقه) أى عتق الواحد المنكر (معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه واحد منفرد فحينئذ لاتبطل الوحدة ولولم يثبت هذا) أى عتق كل واحد (وليس البعض أولى من البعض ابطل) أى الكلام (بالكلية وفى الثانى وهو قوله أى عبيدى ضربته يثبت الواحد و يتخير فيه الفاعل) اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول (نحو أيما اهاب دبغ فقد طهر) هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم (ونحو كل أى خبز تريد) هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلايتمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف (ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك) فان المراد بعض مخصوص من المنافقين (ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار أبى سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وفيمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم من للبيان وعند أبى حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا) لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض (كما فى كل من هذا الخبز ولانه متيقن) أى البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة (فوجب رعاية

الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم ألايرى ان يوما فيما اذا قال والله لاأقربكما الايوما أقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلايقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة و يجوزان يصيرا اليوم عاما به وأيضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلايظهر أثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما أولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل و بهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به و بهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين وأما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول أشد وأثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لافى التعميم وكونه ضروريا لاينافى الربط ولوسلم فالفاعل أيضا ضرورى فينبغى أن لايظهر أثره فى التعميم وكونه غير فضلة لاينافى الضرورة بل يؤكدها (قوله وهنا فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر فى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لاأولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة أن عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فتحصل الاولوية و يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لامعنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لايتصور فيها التخيير مثل أى عبيدى وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر وأما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فحينئذ ينبغى ان لايعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد كما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجوازان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما فى الضاربية وأما ثالثا فلانا لانسلم فى الصورة الاولى عدم أولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لايلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجوازان يعتق واحد مبهم و يكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لايصح ان يقال لولم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجوازأن يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون أى للواحد انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل أى الرجال وأى الرجلين وأما اذا أضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل أى رجلين ضرباك أو الجمع مثل أى رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام فى أى عبيدى ضربك أوضربته (قوله ومنها من) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوى العقول لان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار أزيد فى الدار أم عمر والى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا أن البعض متعدد لامحالة فجمع الضمير لايدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله يعتقهم الا واحدا) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب

والافالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من فى التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه مالم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ماهو من ألفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقرأ عينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى أن فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا عموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففى من شاء من عبيدى أمكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان الخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء الخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء الخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو أن البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التى هى أعم من أن تكون فى ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن وهو ظاهر (قوله ومنها ما فى غير العقلاء) هذا قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قولهم ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (قوله وقد مر وجههما) أما وجه قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع وأما وجه قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى فهو ان من للتبعيض فيجب أن يكون ما شاءت بعض الثلاث (قوله وهما محكمان) ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص أصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شىء وقوله وأوتيت من كل شىء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق فى المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام أن كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل (قوله فان دخل الكل) يعنى اذا أضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم أفرادها واذا أضيف الى المعرفة فلعموم أجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معا) انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا أولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق (قوله فكل) أى كل واحد من العشرة الداخلين معا أول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل أولا يجب أن تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل أصلا (قوله بخلاف من دخل) أى لو قال من دخل هذا الحصن أولا فله ألف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد

العموم والتبعيض وفى المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) أى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير فى أى مما تفردت به (ومنها ما فى غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلق نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان فى عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر أدوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد أى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره) وهذا اذا دخل على النكرة (فان قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل

منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق أحد دخل أولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل أو الجميع ليكون لكل منهم أو لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله وههنا فرق آخر) حاصله ان الاول هو السابق على جميع ماعداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعداه أو بعضه كالمتخلف ليجرى فيه التعدد فتصح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفى هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى فى صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز أعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له ان أولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل أولا مثلا اسم لذلك (قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا) اعلم ان المشروط له النفل فى مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع اضافة الكل أو الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما أن يكون الداخل أولا واحدا أو متعددا معا أو على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلاث أما فى من دخل وكل من دخل فظاهر وأما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فاما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى لان الجلادة فى ذلك أقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم فى الصور الثلاث أما فى من وكل فظاهر وأما فى الجميع فلانه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده أقوى فهو بالنفل أحرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد وأجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا

وههنا فرق آخر وهو ان من دخل أولا عام على سبيل البدل فاذا أضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضى العموم فى الاول فيتعدد الاول) وهذا الفرق قد تفردت به أيضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففى قوله من دخل هذا الحصن أولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى اما فى قوله كل من دخل أولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولا فاقتضى التعدد فى المضاف اليه وهو من دخل أولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى لان الاول الحقيقى لا يكون متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف (وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستعار الكل) كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى أصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه فى حال التكلم لا بد ان يراد أحدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافى ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار الكل ان الكل الافرادى يدل على أمرين أحدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا أو جمعا والثانى انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا أو أكثر ولا يراد المعنى الحقيقى ولا الامر الثانى حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولا فيجب أن يستحق السابق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا أقدم الاول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقى وأيضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا فان دخل منفردا أو مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقى بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث فى غاية التدقيق

(مسئلة حكاية الفعل لاتعم لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام فى الكعبة فيكون مثلا فى معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعانى بالرأى فذاك وان ثبت التساوى فالحكم فى البعض يثبت بفعله عليه السلام وفى البعض الآخر بالقياس) قال الشافعى رحمه الله تعالى لايجوز الفرض فى الكعبة لانه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة و يحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لماثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل فى أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز فى البعض الآخر قياسا (واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام) جواب اشكال هوان يقال حكاية الفعل لمالم تعم فماروى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لايكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبى عليه السلام الشفعة ثابتة للجار وان سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار (مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة اماأن لايكون مستقلاأو يكون فحينئذ اماأن يخرج مخرج الجواب قطعاأو الظاهر ينحصر أنه جواب مع احتمال الابتداءأو بالعكس) أى الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب (نحو أليس لى عليك كذا فيقول بلى أو أكان لى عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم) هذا نظير المستقل الذى هو جواب قطعا (ونحو تعال

قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال اقتل أسدا و يراد به سبع أو رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذلو أريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو أريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال أورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهى ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول أولا على ماذكرنا وليس أيضا مستعارا لمعنى كل من دخل أولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعار البعض معنى كل من دخل أولا فان قوله لكل الافرادى يدل على أمرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر فى المعنى المجازى بل هو من جهة انه لادليل على الاستحقاق والحكم لايثبت بدون الدليل فقوله لاير اد المعنى الحقيقى أى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثانى أى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لودخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لوحملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى (قوله مسئلة) تحرير محل النزاع على ماصرح به فى أصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من أفعال النبى عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لاينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لايعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لايكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابى صلى النبى صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لايكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والصحيح انه لاعموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا وأما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لايضر بالمقصود اذليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام وأما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبى عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل أعنى قضاءه بالشفعة انما وقع فى بعض الجيران بل فى جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة) يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحينئذ

تغــدمعي فقال ان تغديت تــكذا من غيرز يادة) هــذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب (ونحو ان تغــديت اليوم مع ز يادة على قــدر الجواب) هــذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحــد (في الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عنــدنا حملا للز يادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمــل على الجواب) وهذا ماقيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة * (فصل حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيــد على تقييده فاذا وردا) أي المطلق والمقيد (فان اختلاف الحــكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قولنا أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة) أي الا في كل موضــع يكون الحــكمان المــذكوران مختلفين لــكن يســتلزم أحدهما حكما غــير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان أحد الحــكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الــكافرة وهما حــكمان مختلفان لــكن نفي تمليك الــكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يســتلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقــوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هــذا أوجب تقييد الاول أي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة (وان اتحد) أي الحــكم (فان اختلفت الحــادثة كــكفارة اليمــين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رحمــه الله تعالى يحمل) سواء اقتضى القياس أولا (و بعضهم زادوا ان اقتضى القياس) أي بعض أصحاب الشافعي زادوا انه يحمــل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وان اتحدت) أي الحادثة كصدقة الفطر مثــلا (فان دخلا على السبب نحو أدوا عن كل حر وعبــد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين) أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهــما على أن الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد و يدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليــه الســلام أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين (لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منــهما اذ لا تنافي في الاسباب) بل يمكن أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا (خــلافا له) أي للشافعي رحمــه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا (وان دخلا) أي المطلق والمقيد (على الحــكم) في صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهي ثلاثة أيام متتابعات) فان الحــكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غــير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مســعود الحــكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمــل بالاتفاق

ينحصر الاقسام في الار بعــة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتــداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل مالا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانهــا مقررة لما ســبق من كلام موجب أو منفي استفهاما أو خــبرا و بلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما أو خــبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحــد منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجــاب والنفي استفهاما أو خبرا (قوله حملا للز يادة على الافادة) يعني لو قال ان تغديت اليوم فــكذا في جواب تعال تغــد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه أو غــيره معه أو بدونه لان في حمــله على الابتداء اعتبار الز يادة الملفوظــة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمــله على الجواب الامر بالعــكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لانه نوى مايحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيــه تخفيفا عليه (قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لان التمســك انمــا هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينــافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليــه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعــدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غــير قصرها على تلك الاســباب فيــكون اجمــاعا على ان العــبرة لعــموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان في هــلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صــفوان أو في سرقة المجن وكقوله عليه الســلام أيمــا اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليــه الســلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غــير لونه أو طعمه أو ريحــه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغــيره لجــاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نســبة العام الى جميع الافراد على السوية ولمــا كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص أجيب عن الاول بانه يجوز أن يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليــل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحــكم به بل قد يكون نفس معرفــة أســباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الــكشف عن السؤال و بيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهمــا من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصــة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غــير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع

المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه (هذا اذا كان

المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما أن يختلف الحكم أو يتحد فان اختلف فان لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور فى المقيد أو غيره لانه فى مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم أوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور فى المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجىء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما أن يكون منفيا أو مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق أصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما أن تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعى وان اتحدت فاما أن يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه أو لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فى أحد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وفى هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد فى حادثة أخرى وهى كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع فى الصوم يعنى انما حملناه على مقيد وارد فى هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة أبى رضى الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر متتابعات فى قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعى انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله له ان المطلق ساكت) احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقييد فى السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب أى نعم يكون أولى عند التعارض كما اذا دخلا فى الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال أوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لان التقييد) فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال فى وجه الاستدلال ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية فى هذا المطلوب بقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (قوله وقال ابن عباس رضى الله عنه)

لامتناع الجمع بينهما) فان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق أصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان أولى) فنقول فى جوابه نعم ان المقيد أولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا فى اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا فى صوم ثلاثة أيام متتابعات (ولان القيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى) أى نفى الحكم عند عدم الوصف (فى المنصوص وفى نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد) هذا دليل على المذهب الآخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفى الحكم عما عداه عنده وذلك النفى لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفى بالنص فى المنصوص وفى نظيره بطريق القياس (ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) فهذه الآية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما فى بقرة بنى اسرائيل (وقال ابن عباس رضى الله عنهما أبهموا

ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله) أى اتركوه على ابهامه والمطلق ... بالنسبة الى المقيد ... فلا نحمل عليه

هذا

(وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد فى مورده الأن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع فى نفى المذهب الثانى وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله (والنفى فى المقيس عليه بناء على العدم الاصلى فكيف يعدى) جواب عما قالوا انه يحمل عليه فانهم قالوا ان النفى حكم شرعى ونحن نقول هو عدم أصلى فان قوله تعالى فى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة أصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلى فلا يكون حكما شرعيا ولابد فى القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلاة والصوم وغيرهما والثانى عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام أصلية بلا خلاف والقسم الثانى مختلف فيه فعند الشافعى رحمه الله تعالى حكم شرعى وعندنا عدم أصلى بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفى الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفى تحرير الكافرة فيكون النفى مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الاصلى كما فى القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا الاعدما أصليا (ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز فى القياس فنجيب بقولنا (لان القيد) وهو قيد الايمان مثلا (يدل على الاثبات فى المقيد) أى يدل على اثبات الحكم فى المقيد وهو الاجزاء فى تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفى فى غيره) أى على نفى الحكم وهو نفى الاجزاء فى الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل فى المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص

هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابى حجة فى الفروع فضلا عن الاصول (قوله وعامة الصحابة) قال عمر رضى الله عنه أم المرأة مبهمة فى كتاب الله تعالى فابهموها أى خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد فى صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم فى هذه الصورة (قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما أمكن) وذلك فى اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفى الحمل على المقيد ابطال للامر الثانى وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان فى حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق فى ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد أجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من ابطال حكم الاطلاق (قوله والنفى فى المقيس عليه) يعنى ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد أما أولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل للعدم الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سيجىء فى فصل مفهوم المخالفة وأما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعى ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا وأما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس أو انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون المحل فى حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول ان المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد أو غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة فى كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد أيضا ولا امتناع فى اجتماع النص والقياس فى حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد فى حادثة واحدة فى الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر (قوله لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره) فان قلت

المطلق) وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهى) أى التعدية (فى الثانى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أى بعين تعدية العدم (وان كانت غيرها فهى مقصودة منها) أى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هى عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس (فتكون) أى تعدية القيد (لاثبات ما ليس بحكم شرعى) وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم أصلى (وابطال الحكم الشرعى) وهو اجزاء الرقبة الكافرة فى كفارة اليمين (الذى دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين أو تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون فى المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعم واليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذى ذكر فى المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعى وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد أولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص أولا بدليل قطعى وفى مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف فى تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر)

لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من أعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فى كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا الاشكال أورده علينا فى المحصول وهو انكم قيدتم المطلق فى هذه المسئلة فأجاب بقوله (لان المطلق الصيغة لا يتناول ما كان ناقصا فى كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل) أى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا (ولا يقال أنتم قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام فى خمس من الابل زكاة بقوله فى خمس من الابل السائمة زكاة مع اتحادهما خلافا فى السبب) والمذهب عندكم أن المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما فى صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما فى حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة * فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل فى أكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع) اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أى للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقا والثانى غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله فى احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا فى احد المعنيين وان وجد الاول أو الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف أما

هذا صريح فى ان النفى أيضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة فى المقيد على نفى الكافرة أصلا وانه عدم أصلى لا حكم شرعى ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر فى السياق والسباق قلت تسامح فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى (قوله ودلالة المطلق عليها) أى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة أو الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما (قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما أورده فى المحصول جوابا عما قيل ان قوله أعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق أى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التأمل) فى نفس

على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين (٦٧) الحقيقة والمجاز) فان اللفظ ان استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز (فان قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لانه لو قيل ان

الصيغة أو غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه أو معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما أورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه أو معانيه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون أي الاسود والابيض واقرأت هند أي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد أو الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بأنه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر أي بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله) أي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما للابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام أو لغفلة من الوضع الاول أو لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على

المخصص به كما يقال فى ماز يد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام و بين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أى من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة فى هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وأما انه لا يستعمل فى أكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتى بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا أريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا فى المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ و يغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين أو المعانى أو أكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجىء ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجىء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة) لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء فى مثل فلان يصلى فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معانى الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة فى مثل قولنا ان السلطان قد أطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبى ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما فى وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا (قوله ولما بينوا) يعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلاة فى نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع

الله تعالى يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد والله أعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبى عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذى قال ان الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لا ان الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر فى قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه أراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا وأما المجازى فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا

وهذا الجواب حسن تفردت به وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس أقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد أصلا وأيضا لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الارض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع أن محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبى عليه السلام سمع تسبيح الحصا وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم بهذا ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات (التقسيم الثانى فى استعمال اللفظ فى المعنى فان استعمل فيما وضع له) يشمل الوضع اللغوى والشرعى والعرفى والاصطلاحى (فاللفظ حقيقة) أى بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفى المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطأ العوام (وان استعمل فى غيره لعلاقة بينهما فمجاز) أى وان استعمل فى غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة أو نحوها فمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الاول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (أو لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب

متعددة ليلزم الاشتراك (قوله وهذا الجواب حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلاة فى الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلاة بين المعانى المذكورة وتجويز ان يراد به فى الكل معناه الحقيقى أو المجازى (قوله اذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع) فيه بحث لانه ان أريد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح فى غير المكلفين وان أريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مثل الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون فى كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف فالاظهر فى الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل أى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من فى الارض وبالثانى سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله وأيضا لا يبعد) هذا أيضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس فى كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الامر الخفى لا يناسب أن يقال ألم تر (قوله ولا يحكم باستحالته) فيه أيضا نظر لان الحكم باستحالته من الجادات ليس باعتبار ان ليس ذلك فى قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصا والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح (قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا) ينبغى أن يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا أن يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من أن لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا تفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لا تسمعون (قوله التقسيم الثانى) من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة أو مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل فى غيره فان كان العلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو أيضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه أولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل فى غير ما وضع له فى الجملة لا ينحصر فى المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان أخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا فى المعنى الثانى

من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لابد منه فى تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض فى السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ولا يشترط فى الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع الاوضاع ولا فى المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه فى شئ من الاوضاع فان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة أخرى كالصلاة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة على ما سيجئ ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجاز الاخطأ أو حمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لابد فى التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلاة فى الشرع مجاز فى الدعاء مع انه مستعمل فى الموضوع له فى الجملة وحقيقة فى الاركان المخصوصة مع انه مستعمل فى غير الموضوع له فى الجملة بل لفظ الدابة فى الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا فى غير ما وضع له فى الجملة أعنى العرف العام قلنا قيد الحيثية مأخوذ فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس فى اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع فى اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلابد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجئ ان الكناية مستعملة فى المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال فى غير الموضوع له ينافى ارادة الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شئ واسئل القرية

الوضع الثانى (وأما المنقول فنه ماغلب فى معنى مجازى للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى من حيث اللغة وبالعكس) أى حقيقة فى الثانى مجاز فى الاول (من حيث الناقل وهو اما الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ماغلب فى بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقى كالدابة مثلا فن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به) أى اذا خصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) أى المعنى الاول وهو مايدب على الارض (صارت مجازا اذا اريد بها غير ماوضعت له وهو مايدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو مايدب على الارض (ليس لصحة اطلاقه) أى المنقول (عليه) الضمير يرجع الى المعنى الاول و يراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول (كما فى الحقيقة) فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة اطلاقه) أى المنقول (على المعنى الثانى) وهو مايدب مع خصوصية الفرس (كما فى المجاز) فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) أى اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء (فى تخصيصه بالمعنى الثانى) أى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل مايوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس فى اللغة الا لغفلة عنه (فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلاة) أى لما علم ان اعتبار المعنى الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل مايوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل مايوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلاة شرعا على كل

قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى مانحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه على ماذكر فى المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا للمجاز بالزيادة أو النقصان الذى هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا فى غير ماوضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال فى معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال فى معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له أو فى غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا فى عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع فكيف فى عبارة من جمع بين الامرين (قوله وأما المنقول) لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول ومجاز فى المعنى الاول حقيقة فى المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى كالصلاة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى أو اصطلاحى مثلا أو غير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة وهى فى الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ماهو من افراد المعنى الثانى أعنى المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول أعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد مايدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان

اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل مايوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى لتعرف العلاقة بينه و بين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول أى ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له أو لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانى كاف فى ذلك وأيضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه و بين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هى كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على أفراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على أفراد المعنى الثانى ليلزم ماذكرتم بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثانى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل مايوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم سريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعنى ان الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة أقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه أى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا أو معنى مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل والمجمل فى الكناية لما عرفت من ان هذه أقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات ومايقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصدا الاستتار وان كان واضحا فى اللغة أو الانكشاف وان كان خفيا فى اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى مافيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفى و يرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق و الكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ماقيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو فى محل آخر و باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا أسند الى من لا يجوز عليه النظر و بالجملة كون الكناية من قبيل

مايوجد فيه دعاء (و يثبت أيضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجازى (وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه) أى بمعناه الموضوع له (معنى ثان ملزوم له وهى لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل النجاد) فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد (بخلاف المجاز فانه استعمل فى غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له

الحقيقة صريح فى المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا أراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين و يفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له لا ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفى الكناية انما أريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد به قصدا و بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافى ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع و بهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك ويسميان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين أو الحكميين وميل المصنف الى أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر فى التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز العقلى جملة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له وأراد بالفعل المصطلح وما فى معناه من المصادر والصفات و بالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به فى الخارج كضرب أو لا كمات وسواء صدر عنه باختياره أو لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر أو لا فيدخل فى تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا أو لا يطابق شيأ منهما أو يطابق أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى أنبت الربيع البقل اللهم الا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احترز به عن الفاعل فى اللفظ فان المنسوب اليه فى المجاز العقلى أيضا فاعل فى اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له فى اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التى لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا فى الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم فى الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو وعلى لفظ المبنى للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير فى غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فى تعريف المجاز مثل أفعم السيل على لفظ المبنى للمفعول لان فاعله الوادى لا السيل ومثل هو فى عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة و يخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم فى الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل أنبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد أن يكون من ملابسات الفعل (قوله فصل) قد سبق انه لا بد فى المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء و يرتقى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب فى خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وأراد بالمجاورة

ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل) فقوله عنده أى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد أنبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى أنبت الربيع البقل فقد أسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس بفاعل فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءنى زيد نفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

(فصل) هذا الفصل فى أنواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكنى أوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى

مايعم كون أحدهما فى الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيق اما أن يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة أولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذلو كان حاصلا فى ذلك الزمان أوفى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزوما فى مجرد الذهن وهو المقابلة أومنضما الى الخارج وحينئذ ان كان أحدهما جزأ للآخر فهو الجزئية والكاية والافان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية أعنى المشابهة والا فاللزوم اما أن يكون أحدهما حاصلا فى الآخر وهو الحالية والمحلية أوسببا له وهو السببية والمسببية أوشرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفى لاحصر وتقسيم عقلى ولوجعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان أحدهما حاصلا فى الآخر فهو الحلول والافان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع فى أثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله اذا أطلقت لفظا على مسمى) مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا أن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر (قوله فى بعض الازمان) اعلم ان المعتبر فى المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيق للمسمى المجازى فى الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أى زمان وقوع النسبة وفى المجاز باعتبار مايؤل اليه حصوله له فى الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له فى زمان اعتبار الحكم والالكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له فى جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له فى حال الحكم أى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل وآتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لاتشرب العصير اذا صار خمرا وأكرم الرجل الذى خلفه أبوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيق للمسمى ببعض الازمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض فى الشرح بكونه مغاير الزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه أى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيق للمسمى فى ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على مانقل عن المصنف أن المجاز باعتبار ما كان أومايؤل اليه ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على أن يكون المعنى الحقيق حاصلا للمسمى فى حال تعلق الحكم به ففى مثل وآتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمرا وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيق فى هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول فى زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أولاحق ليكون مجازا باعتبار مايؤل وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان مايدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول معنى الحقيق للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل أعنى الحال أو الاستقبال اذلو كان

(اذا أطلقت لفظا على مسمى) هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا أو غير حقيقى واطلاق اللفظ على افراد مايصدق عليها المعنى وكان ينبغى أن يقول فان أردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ماهو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له) أى لذلك المسمى (بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان أو باعتبار مايؤل) المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد فى المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له أصلا) أى لا بالفعل ولا بالقوة

فلابدوان تريدمعنى لازماللمعناه الوضعى ذهنا) أى ينتقل الذهن من الوضعى اليه والمراد الانتقال فى الجملة ولا يشترط أن يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا أطلق على الاعمى وكالغائط اذا أطلق على الحدث (وهو) أى اللازم الذهنى (اماذهنى محض) ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج (كتسمية الشئ باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعمى (أومنضم الى العرفى) ان كان بينهما لزوم فى الخارج أيضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفى (أو الخارجى) أى يكون الذهنى منضما الى الخارجى ان كان بينهما لزوم فى الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثانى خارجيا (وحينئذ) أى اذا كان اللزوم الذهنى منضما الى العرفى أو الخارجى (اماأن يكون أحدهما جزأ للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد) وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء (والرقبة للعبد) وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل (أوخارجاعنه) عطف على قوله جزأ للآخر (وحينئذ اماأن لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو) أى اللزوم (امابحصول أحدهما فى الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال أو بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث) أى النبت (أو بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس أيضا) أى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب (لان الرزق سبب غائى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم) هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) هذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط (أو يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل) أى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والكل محتاج الى الجزء) فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء

حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه أراد بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزأه أعنى الحدث وبالمسمى فى الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفى الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث فى زمان سابق أو لاحق مع انه ليس المسمى الذى أطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له فى حال دون حال والاحسن أن يقال التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم فى كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثانى ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل أصلا (قوله فلابدوان تريدمعنى لازما) لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففى الاول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى أو مشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما أشبه ذلك (قوله أوخارجاعنه) معناه أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم ينافى كون أحدهما جزأ للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان أحدهما جزأ للآخر كان أحدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفته) أى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اماأن

لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا أن لا يكون أحد المعنيين جزأ للآخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خبير بانه لا امتناع فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء أعنى المقيد على المطلق وهو أكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار وأراد انه اما أن يعتبر كون أحدهما جزأ للآخر أو وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت أراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم أعنى المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزأ من الطرفين أو شكلا لهما فان قيل فاللازم أعنى المعنى المجازى الذى أطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام أسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم أعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم أعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا أعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وأيضا لا يصح ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى أصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا التلخيص (قوله واذا عرفت) يريد ان بعض أنواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين و بعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا أنها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان أنواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجىء والكل أصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد أو الرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما

بخلاف

فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة وأما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز (وكالمحل فانه أصل بالنسبة الى الحال) لاحتياج الحال الى المحل (وأيضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال) كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض فى الجوهر (واعلم أن الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز أيضا كالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) أى ينظر فى التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على أى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال فى المعنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) أى ملك الرقبة (سبب لهذا) أى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) أى نكاح غير النبى صلى الله عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت أمة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعى رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى) كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) أى غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر فى الدلالة عليها) أى على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر) أى صحة النكاح بلفظ

بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال الشخص الذى قطعت يده أو رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه وأما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس أو الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها الا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية فى جميع أقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس بمراد (قوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فاشار المصنف الى انا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان حصول العرض فى الجوهر أو الصورة فى المادة أو الجسم فى المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة (قوله واعلم ان الاتصالات) يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من أن المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى أفراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو انشاء وفى التمثيل بالاتصال فى المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر أو معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة (قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة) يعنى انها عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة (قوله حتى لو كانت أمة تثبت الهبة) فيتفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز فينبو عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (قوله الى غير ذلك) أى منضما الى مصالح أخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر

الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وأيضا يحتمل ان يكون المراد والله أعلم انا أحللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لاتحل أزواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم (لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وأيضا تلك الامور) أي المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح لاملك له عليها) أي للزوج على الزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ولما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها (واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب اشكال وهو أن يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي (وكذا ينعقد) أي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا انكاح غيره عندنا (فان قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أي ينبغي أن يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) أي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) أي السبب (علة شرعت للحكم) أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك مثلا   اتصف فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر أو قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول) رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية

وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا أن يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني و يمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي (قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع) لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون أنسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من أباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ماذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون أحدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين أيضا أعني ألفاظ التمليك وألفاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله فان قال) تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد أو اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك أيضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعني ان قوله ان ملكت أو اشتريت عبدا في معنى ان

والمسئلة المذكورة غير مقصودة فى هذا الموضع بل المقصود المسئلة التى تأتى وهى قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لاقضاء فيما فيه تخفيف) يعنى فى صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو أغلظ عليه وفى قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لاقضاء لانه أراد تخفيفا (أما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة (فلا ينعكس) أى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى اليه فى الجملة ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أى بناء على الاصل الذى نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه) أى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هى تفضى اليها وليست هذه) أى ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) أى من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله تعالى) لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى ان يثبت بطريق الاستعارة ولابد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه) أى بين الاعتاق والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية) فان فى المنقولات اعتبرت المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا أدركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف فى مسئلة تجزى الاعتاق (والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم) يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى مسئلة تجزى الاعتاق (لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هى) أى ازالة الملك (لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة) أى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق فى الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لا يسند الى المالك فانه ما أثبت قوة فاجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) فيكون المجاز فى الاسناد كما فى أنبت الربيع البقل (أو يطلق) أى الاعتاق (عليها) أى على ازالة الملك (مجازا) فقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز فى المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أى ليس اطلاق الاعتاق على

اتصف بكونى مالكا أو مشتريا بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب فى الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب فى المعنى المجازى أعنى من قام به الشراء حالا أو ماضيا فصار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) أى لو استفتى المفتى يجيبه على وفق ما نوى لاقضاء أى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الاصل الذى نحن فيه) وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه (قوله فان العتق) أى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجىء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة (قوله لانها) أى الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع

اشترا كهمافى الوجود والحدوث وغيرذلك بل لابدمن وصف مشهورله زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غيرمتحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال أطلقت المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لايحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذاقوى وطارعن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلاتشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لماصح اسناده الى المالك فى مثل أعتق فلان عبده اذليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث أسند الفعل الى السبب البعيد كمافى قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لايقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشا آت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعانى الاخبارية فلابد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ماسيجيء فى فصل الاقتضاء والثانى إنه مجاز فى المسند حيث أطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذلا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وماذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لاالى ازالة الملك ممنوع لابد من اثباته بنقل أوسماع لانه العمدة فى اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة أنسب بمأخذ الاشتقاق لايصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقى منه على انا لانسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه مانقل شرعى (قوله يرد عليه) قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على مامر فلابد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أومجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلايوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق فى مثل أعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولامساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك (قوله لاللفظ الاعتاق) على حذف المضاف أى لالمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل (قوله فالجواب) يعنى لايجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وأن يكون المستعار له لازماله كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم أن يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لاامتناع الانفكاك ثم لقائل أن يقول لوسلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لايجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه (قوله فان الاستعارة لاتجرى الامن طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة

ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا منقول فى اثبات القوة المخصوصة) لافى ازالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو ازالة الملك (يرد عليه) أى على ماسبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية (انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك) لاللفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ماهو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد (ولا يتعلق ببحثنا أن الاعتاق ماهو فالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو (أن ازالة الملك أقوى من ازالة القيد وليست) أى ازالة الملك (لازمة لها) أى لازالة القيد (فلاتصح استعارة هذه) أى ازالة القيد (لتلك) أى لازالة الملك (بل على العكس فان الاستعارة لاتجرى الامن طرف واحد) كالاسد للشجاع

وكذا اجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية أيضا على الاصل المذكور أن الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس (ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه الى المنفعة) جواب اشكال وهو أن يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي أن يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لان ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو أضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالاجارة انما تصح اذا أضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم أن في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا للملك المتعة الذي ثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه لاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح (واعلم انه يعتبر السماع في أنواع العلاقات لا في أفرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من

الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان (قوله وكذا اجارة الحر) يعنى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي أو داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة *(قوله ولا يلزم) أي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا (قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة) يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في أحدهما أقوى وأعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع أقوى وكذا الطلاق والعتاق أمران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق أقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من أن الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق أن الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل الاعتراض بانا لا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة أو ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما أورده صاحب الكشف وأجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فتثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى (قوله واعلم انه قد يعتبر) يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار

السماع فان النخـلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا الاشتراط المشابهة فى أخص الصفات * مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التـكلم عنـد أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما فى حق الحكم فعنده التـكلم بهذا ابنى للا كبر سنا منه فى اثبات الحرية خلف عن التـكلم به فى اثبات البنوة والتـكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهـذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما) اتفق العلماء فى أن المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها ثم اختلفوا فى أن الخلفية فى حق التـكلم أو فى حق الحكم فعنـدهما فى حق الحكم أى الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقـة كثبوت البنوة مثلا وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى حـق التـكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا أريد به الحرية خلف عـن لفظ هـذا حر فيكون التـكلم باللفظ الذى يفيـد عين ذلك المعـنى بطريق المجاز خلفا عـن التـكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعـنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا أريد به الحـرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا أريد به البنوة والوجـه الاول صحيح فى هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن لفظ هذا حر أى قائم مقامـه والاصل وهو هـذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لـكن الوجـه الثانى أليق بهذا المقام لامرين أحدهما أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذ كروا الخلاف الا فى جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الاصـل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة فى حق الحكم أى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعنـد أبى حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لـكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هـذا ابنى والخـلاف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل والخلف لا فى جهة الخلفية فقط والامر الثانى ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال انه يشترط صحة الاصـل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته أى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث

الشرط

نوعها فى استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم فى آحاد المجازات ان تنقـل باعيانها عن أهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التى لم تسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغـة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الـكلام فلو لم يصح لما كان كـذلك ولهـذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والأب للابن للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وذهب المصنف الى انه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة فى أخص الاوصاف أى فيما له مزيد اختصاص بالشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا العلة الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان فى أعاليها وطراوة وتمايل فيها (قوله مسئلة) لا خلاف فى أن المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها بمعنى أن الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخـلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التـكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فقول القائل هـذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان أصغر منه سنا وان كان أ كبر منه فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعنـدهما لغو لاستحالة المعـنى الحقيقى وهو أن يكون الا كبر مخلوقا من نطفة الاصغر (قوله فالخلاف) يعنى عندهما الاصل هذا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لـكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهـة الخلفيـة وأما على التفصيل الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل أيضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف أى فى تعيين مجموعهما الا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف انما هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحـكم ان الحـكم المجازى خلف عن الحـكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسـير الثانى أيضا لان الاصـل عنده ليس هـذا ابنى حقيقـة بل التـكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصـل والخلف هما اللفظان أعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذاك فى حكمه أو فى التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك أخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تـكون الحقيقـة التى هى الاصـل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسـير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسـيرين (قوله فصحة الاصل) من كلام المصـنف ولم ينقل جواب

انه مبتدأ أو خبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابنى فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل
هذا ابنى مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ أم لا فعندهما
يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لايصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية (لهما ان فى المجاز ينتقل
الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثانى) أى اللازم (موقوف على الاول) أى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم (فلابد من امكانه) أى امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه وأيضا بناء على ان الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل (كما فى مسئلة مس السماء) فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة أن يحلف بقوله والله لامس السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففى كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة وفى كل موضع لايمكن البر لا ينعقد اليمين ولاتجب الكفارة ففى مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن فى حق البشر كما كان للنبى عليه السلام وان حلف لاشربن الماء الذى فى هذا الكوز ولا ماء فيه لاتجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير
ممكن فالمستشهد هاتان المسئلتان والفرق الذى بينهما وانما لم نذكر فى المتن مسئلة الكوز لان المعتاد فى كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الاول لاعلى ارادته اذ لاجمع بينهما) أى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقى والمجازى فيها أى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لايجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة اللفظ من حيث العربية (فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للبنوة (فيجعل

الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ماصح تكلما او تعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابنى لاعلى هذا حر (قوله لهما) المشهور فى استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود أولى وفى استدلاله ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود أولى وذكر المصنف فى استدلالهما مايلائم كلام أهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلابد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه وأجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لاعلى ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لاعلى امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لايخفى ان المجاز الذى لايمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل فى كلام الله تعالى أيضا (قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن) فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء وأما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء فى الكوز ممكن فينبغى أن تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حياته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الاراقة ما بقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت أما فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لاعلى الامكان فى الظاهر ولم تنعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى فى الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله فى الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لايكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان أحياه الله تعالى لان الماء الذى فى الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم وهو محال (قوله فاذا فهم الاول) أى كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب أو أكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه أى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو فى الابن أقوى وأشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من أسباب العتق وهى ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبتت البنوة فيعتق والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا أن المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لان العتق ههنا الاسما فى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر (قوله فيجعل اقرارا) جواب لسؤال مقدر تقديره انه لاوجه لتصحيح هذا الكلام فى هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو أنه عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء وهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة أمر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال اعتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان

اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابنى لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى (فان الاستعارة تقع أولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ) فيستعار أولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع أولا فى المعنى لاتجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيد أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى أمر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون استعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت أسدا يرمى وان كان هذا مستحيلا أيضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لايكون هذا ابنى استعارة)

كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا أخى يحتمل الاخوة فى الدين والاتحاد فى القبيلة والاخوة فى النسب فلا يعتق مالم يبين انه أراد الاخوة أبا وأما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقى هو العتق لاغير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا أخى وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهى أصغر منه سنا هذه بنتى قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق فى ابطال حق الغير بخلاف هذا ابنى فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابنى يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقى أو المجازى بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن فان قيل فينبغى ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق (قوله فان الاستعارة تقع أولا فى المعنى) ميل الى المذهب المرجوح فى تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى أمر عقلى حيث جعل ماليس بأسد أسدا أى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل فى غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة فى ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا فى ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا أن لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعمالا فى القسم الثانى استعمالا فى غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فمبنى على انه يجب فى الاستعارة ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم فى الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود فى ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا فى ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لاتجرى فى الاعلام لان العلم لايدل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لايجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لايقال المراد انه لايدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذى يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته والا فلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا ابنى من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة أى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابنى معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل اجماع على أنه يشترط فى الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب أبى يوسف ومحمد ولا قائل

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما الا ان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي (قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الاجناس وتسمى استعارة أصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال أو الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل) هذا الذي ذكروه ان زيدا أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الاجناس أما الاستعارة في المشتقات فانها تجري

في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة أي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في أسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في أسماء الاجناس وتجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فتجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في أسماء الاجناس استعارة أصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب أن يعلم ان الجواب الذي أوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد أسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت أسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد أسد دعوى أمر مستحيل قصدا بخلاف رأيت أسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك أن في أسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري في الاسماء المشتقة أضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني أوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة أدنى من قولهم زيد أسد فالذي أوجب ان أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم أذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان

بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم وأشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم أن امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعا مع السند (قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقة أمران متدافعان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى أمر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين أحدهما عن الآخر (قوله ويجب أن يعلم ان الجواب الذي أوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت أسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد أسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا و بين الفرق بين نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته أو نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا أو مستقيما فيفتقر نحو زيد أسد الى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير أداة التشبيه للتصحيح و بين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا او بين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد أو لم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا مثل رمى أسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته في الواقع و بان الفرق

المعنى الحقيقى (*مسئلة قال بعض الشافعية لاعموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لاضرورة فى استعماله) لانه انما يستعمل لاجل الداعى الذى يأتى من بعد واذا لم تكن الضرورة الترديد فى استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقى فاذا لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لاتنافى العموم بل العموم انما يثبت ان استعمله المتكلم وأراد به المعنى العام ولامانع لهذا لانه ماوجد فى الاستعمال ضرورة (وهو أحد نوعى الكلام بل فيه من البلاغة ماليس فى الحقيقة وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فاقامه وقوله تعالى لماطغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد به مافيه من الطعام بطريق اطلاق اسم المحل على الحال

بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين مايثبت ضمنا و بين مايثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وماذكر من لزوم قلب الحقائق فى الاول دون الثانى فى غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الانسان سواء سمى قلب الحقائق أولم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولاشك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بان أحكى لك كلام علماء البيان فى هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشبه ويجعل الكلام خلواعن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لوكان المشبه مذكورا لفظا كما فى زيد أسد ولقينى منه أسد أولقيت به أسدا أوتقديرا مثل أسد فى مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولااعتبار بكونه خبرمبتدأ أوغيرذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففى مثل زيد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التى شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لايخفى ان هذا ابنى من قبيل زيد أسد لامن قبيل الحال ناطقة لانه لاحاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن فى ثبوت العتق له لاعلى تشبيه العتق بالبنوة لتكون استعارة تبعية الاان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لافى معناه الحقيقى ليفتقر الى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أى مجترئ صائل والطير أغربة عليه أى باكية ونحن قد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص فهذا ابنى معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترن بشئ من أدلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لاخلاف فى انه لايعم جميع مايصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك أما اذا استعمل باعتبار أحد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لماسبق من أن هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدلائل لالكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولايلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لايكون لها دخل فى التأثير ولوسلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لايعم حتى اذا أريد المطعوم اتفاقا لايثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضرورى والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وأجيب بانه ان أريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز أن يعدل الى المجاز لاغراض سيذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم فى أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام أى علو درجته وارتفاع طبقته ماليس فى الحقيقة ولان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب أن يحمل على ماقصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا

(مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع

نخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم من علية الطعم فى باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور فى كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملاءمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر (قوله مسئلة) لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من أفراده كاستعمال الدابة فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط فى المجاز قرينة مانعة من ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الاسد أو الاسدين أو الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين فى الكناية على ما صرح به فى المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى الحقيقى جزء من مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجملة لم يثبت فى اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمى والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول أن المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثانى ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد فى حالة واحدة لا يكون مستقرا فى محل ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى وهو محال والرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات الخامس أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد يلبسه كل واحد منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف أما الاول فلانه لا نزاع فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع أيضا مثل رأيت أسدين يرمى أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة

فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع وأما الثانى فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور راستقراره وحلوله فى المعنى وأما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى أيضا وان اريد أن المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ثبينا فى الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى أى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة دالة على انه وحده ليس بمراد وهى لا تنافى كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين فى مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن أين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أورد فى المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما أن يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء أريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا أراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء ويحل تيمم الجنب أو المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع أمرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما أن يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما فى مفرد كالخمر اذا أريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع أو سنة فان قيل لم لا يجوز أن يراد بالملامسة مطلق اللمس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث واما فى نسبة كما اذا أوصى لمواليه بشىء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز فى معتق معتقه لوجود الملابسة وهى كون زيد سببا لعتقه فى الجملة وأما لفظ المولى فحقيقة فى المعتق سواء أعتقه حر الاصل أو غيره فهو ليس بمجاز فى معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمى المعتق الاول أسفل لانه أصل والفروع أعالى للأصول كأغصان الشجرة والاظهر أنه يسمى أسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمى المولى الأعلى (قوله وكذا اذا أوصى) يريد أن لفظ الابن أو الولد المضافين الى شخص حقيقة فى أبنائه وأولاده الصلبية مجاز فى ابن الابن فلو أوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور

فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا أوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع) اعلم أن لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا أوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون و بنو بنين فالوصية لابنائه دون بنى بنيه أما دخول بنى البنين فى الامان فى قوله آمنونا على أولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتنى على الشبهات وفى هذه المسئلة روايتان (ولا جمع بينهما بالحنث اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا فى لا يضع قدمه فى دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز) اعلم انه تذكر هنا مسائل تترا آى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز أولها اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا

خاصة

والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لايضع متعلق بقوله لاجمع بينهما وانما حمله على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لايدخل (وكذا) أي من باب عموم المجاز قوله (لايدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى) أي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان

كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولايكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها (وهي تعم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) أي لايراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الاجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولاجمع بينهما بالحنث (اذاقدم نهارا أوليلا في قوله امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) صورة المسئلة أنه اذاقال لامرأته أنت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا أوليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولابالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا

مايراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد

اليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله (فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في قتضي كونه) أي كون ظرف الزمان (معيارا له) أي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لايفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله أتي في كلمة في في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار أولى (وان لم يمتد) أي الفعل (كوقوع

خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو أحد قولي أبي حنيفة رحمه الله تعالى وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان كان له أبناء و بنو أبناء يستحق الابناء خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان أوصى لاولاده فالذكور والاناث الصلبية مختلطة أو منفردة وان كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لايطلق عرفا على أولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل لو قال الكفار آمنونا على أولادنا فآمنوهم ولهم أبناء و بنو أبناء ينبغي أن لايشمل الامان بني الابناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب أن شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فبتني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم و بني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لايتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم أصول خلقة فلايدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لابان لفظ الامهات يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لان وضع الشئ في الشئ أن يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لايقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذليس المراد أن ينام و يضع القدمين في الدار و باقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لايخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من افراد معناه الحقيقي بمعنى أنه اذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا أو راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كأن المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لايدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول (قوله يراد به) أي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لاتعادى ولاتهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولايكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها أو لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لايحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره (قوله فاذا تعلق بفعل ممتد) هو مايصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه اشارة الى ان المعتبر في

الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى أضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان أو نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا أن المتعارف استعماله فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفى بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع فى كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل أنت طالق يوم أتزوجك أو أكلمك ان التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع فى الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه وأما اذا اختلفا فى مثل أمرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر بيدها مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون فى المرة الثانية مثلها فى الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا أنه لم يتعلق به بتقدير فى كما فى صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكفى فى ذلك وقوع الفعل فى جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا أن امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من أين يلزم فى الاول حمله على بياض النهار وفى الثانى على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو وأحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم نصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما فى الامثلة المذكورة على أنه لا امتناع فى حمل اليوم فى الاول على بياض النهار ويعلم الحكم فى غيره بدليل العقل وفى الثانى على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع أنه ان أريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد فى الكل وان أريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا أريد فى الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة فى تقييد كون الشخص مطلقا أو معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفى التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح أن يكون يوما ويومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة

الطلاق هنا) أى فى قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزأ من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزأ من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذى سبق (باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما فى لا يأكل من هذه الحنطة

لأنه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد) رحمهما الله تعالى اى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فيمن قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر و يمين) هـذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا و يمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا اللفظ حقيقة فى النذر مجاز فى اليمين (لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه) هـذا دليل عـلى قوله ولا يرد ثم أثبت انه يمين بموجبه بقوله (لأن ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحـلال يمين لقوله تعالى قـد فرض الله لـكم تحلة أيمانـكم كما أن شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه) فالحاصل أن هـذا ليس جمعا بـين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعـة للنذر وموجب هذا الـكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الاسد اذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمـل ويراد به لازم الموضوع له من غـير ارادة الموضوع له وهنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله (يرد عليه انه ان كان هـذا موجبـه يكون يمينا وان لم ينو) أى اليمين كما اذا اشـترى القريب يعتق عليه وان لم ينو (وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز و يمكن أن يقال) فى جواب هـذا الاشـكال (لا جمع بينهما فى الارادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لـكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته) لأن الـكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازى لـكن فى الانشاآت يمكن أن يثبت للـكلام المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيـقى لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازى ان أراد فهذه المسئلة تنقسم أقساما فان لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفى اليمين كان نذرا فقط عمـلا بالصـيغة وان نواهما أو نوى اليمين فقط

فان قلت ذكر فى الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفى مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخـلاف ما اذا قال أمرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل (قوله لانه يراد باطنها) أى ما فى الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أى طعامه من أجزاء الحنطة وأكل ما فى الحنطة يعم أكل عينها او أكل ما يتخـذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عنـدهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عنـد محمد رحمه الله تعالى وأما حقيقة أكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها فى الفم فيمضغها (قوله لله على صوم رجب) وقع فى عبارة فخر الاسـلام رحمه الله تعالى غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه أى الذى يأتى عقيب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا أو ينوى النذر مع نفى اليمـين أو بدونه أو ينوى اليمـين مع نفى النذر أو بدونه أو ينوى النذر واليمين جميعا فالثـلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خـلاف واليهما الاشارة فى أول هـذه المسئلة بقوله ونوى اليمـين أى مع نية النذر أو من غـير تعرض له بالنفى والاثبات فعند أبى يوسف رحمه الله تعـالى الخامس يمين والسادس نذر وعندهمـا كلاهما نذر و يمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عنـد الفوت لا الـكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والـكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقـة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغـة ولهذا لا يتوقف على النية بخـلاف اليمين فارادتهـما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الـكلام نذر بصـيغته لـكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه أى لازمـه المتأخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثـلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضـده الذى هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمـانـكم أى شرع لـكم تحليلها بالـكفارة سمى تحريم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مارية أو العسـل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله تعـالى الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الـكلام يمـين بواسطة موجبه أى أثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسـه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريمـا للمباح بواسطة موجبه أى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تـكون بطريق المجاز ما لم تستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصـير بذلك مجازا ففهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئـذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل فى السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لهـا فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا او كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى فى تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا فاذا أريد المعنى الحقيقى للصيغة ولازمـه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا (قوله و يمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال) يعنى أصل الاشكال

فنذر ويمين أما النذر فبالصيغة ولا تأثير الارادة فيما نواهما وأما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين

فقط وهذا الذي أوردته اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا اذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فاجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة) لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أصل فيه (مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا أعتدنا يخرجه من أن يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا أو غير خارج فاما أن يكون بعض الافراد أولى كما ذكرنا في التخصيص

المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط وأما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثيرها واعلم أن الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا أن كونه يمينا يتوقف على القصد لأن الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد أو لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا أن هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين (قوله مسئلة لابد للمجاز من قرينة) مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الاصول (قوله أو عادة) يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال (قوله نحو يمين الفور) هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل ان يسكن (قوله كقوله تعالى واستفزز) أي استزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والاسباب (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل أحد أن يختار أي الامرين شاء لكن قوله انا أعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه وأذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة أما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا أعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل أن القرينة اما أن تكون معنى من المتكلم أولا والثاني اما أن تكون لفظا أولا واللفظ اما أن يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز أولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من أفراد المملوك أو بزيادة كالعنب من أفراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام رحمه الله تعالى حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق الى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة أيضا لأنه أراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الأقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الأفراد وذكر له ثمانية أمثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في

الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا عاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف (قوله الاعمال بالنيات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل أو غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أو لا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله تعالى على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه على النوع الاول أي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر اما أولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله تعالى على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز أي حكم الاعمال بالنية وأما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده أيضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا تفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء أو دفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو

أو لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم أما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما) وهو النوع الاول من الحكم (وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر) أي النوع الآخر وهو الجواز

(ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استف أو كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه فى دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناه الحقيق مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار) اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام أى لا تكون معنى فى المتكلم أى صفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى فى المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر أى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد أولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا أو زائدا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب أو لم يكن بعض

الافراد أولى فانحصرت
القرينة فى هذه الاقسام
فان قيل قد جعل فى فصل
التخصيص كون بعض
الافراد أولى من قسم
المخصص غير الكلامى
وهنا جعل من قسم القرينة
اللفظية فما الفرق بينهما
قلنا المراد بالمخصص الكلامى
ان الكلام بصريحه يوجب
فى بعض الافراد حكما
مناقضا لحكم يوجبه العام
وكل مخصص ليس كذلك
لا يكون كلاميا فيكون
بعض الافراد أولى بكونه
مخصصا غير كلامى بهذا التفسير
وههنا نعنى بالقرينة اللفظية
ان يفهم من اللفظ باى
طريق كان ان الحقيقة
غير مرادة وفى كل مملوك
لى حر يفهم من اللفظ عدم

تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب كان ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا فنبين ههنا هذا المعنى ففى يمين الفور كما اذا أرادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيق الخروج مطلقا وفى قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا أعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفى قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفى قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لا يأكل من هذه النخلة أو الدقيق حسا وفى لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفى لا يضع قدمه عرفا وفى الاسماء المنقولة اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا وفى التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيق ممتنع فى قوله لا يأكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير ممتنع حسا بل أكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على النفى كانت للمنع فوجب اليمين أن يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا أو عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على أول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز

ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيق ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازى فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ (قوله ونحو لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء اذا أدخل فيه أكارعه بالخوض فيه ليشرب وأصل ذلك فى الدابة لانها لا تكاد تشرب الماء الا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب الماء بفيه خاض أو لم يخض * (قوله وكالاسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة (قوله ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة الدالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان أو انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق أو الكل فى الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله فى مجلس القاضى لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة فى مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغى ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار أصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله فى عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا

من قرينة قوله (فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي أولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى أكل ما فيها * مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي أكبر منه سنا أو معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة) أي المعنى الحقيقي (وهو النسب في الفصل الاول) أي في الاكبر سنا منه (فظاهر وفي الثاني فلانها) أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (اما أن تثبت مطلقا أي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه) أي تكون دعوته معتبرة في حقهما بأن يثبت النسب

منه وينتفي ممن اشتهر منه (ولا يمكن هذا) أي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه (لانه يثبت ممن اشتهر منه أو في حق نفسه فقط) أي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه (وذا متعذر) أي الثبوت في حق نفسه فقط (لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) أي تكذيب الشرع المدعي (أقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق) في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع (واما المجاز) عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا) أي بلفظ هذه بنتي (مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك أيضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله تعالى على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن أو في حق نفسه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه أو في حق التحريم وذا لا يمكن أيضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة أيضا

كان المدعي أو غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى أبعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا أريد به المجادلة وان أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب (قوله فاما اذا كانت) عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ أم لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا أي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة أم لا وفي كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره ما يدل على أنه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة أكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى (قوله أو معروفة النسب) قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها أظهر والا ففي الاصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت التحريم الا انه اذا أصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتق) كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز أيضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني لاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رأيت أسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه (قوله واعلم أن) الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله تعالى من تقرير فخر الاسلام رحمه الله تعالى لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال

والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالتحريم الاول ماثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثانى ماثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا أطلق السقف وأريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما أن يثبت فى حق النسب أو فى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافى لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم أنه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر أيضا للمنافاة المذكورة ولو ورده بهذا الوجه وهو أنه ان ثبت التحريم فاما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن (مسئلة الداعى الى المجاز) اعلم أن المجاز يحتاج الى عدة أشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى فى رأيت أسدا يرمى والامر الداعى الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت أن تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت أسدا فلا بد ان يوجد أمر يدعو الى ترك استعمال ماهو الاصل فى المعنى المطلوب واستعمال ماهو خلاف الاصل أن

وهو المجاز وذلك الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى (اختصاص لفظه) أى لفظ المجاز (بالعذوبة) فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحيته للشعر) أى اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا (أو السجع) فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع

وفى الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفى حق المقر متعذر أيضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى أبديناه أى بيناه يعنى أن الحقيقة فى المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا أى بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره فى ابطال حق الغير واما أن تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر فى حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقى وهو باطل أيضا لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر فقط ما أورده المصنف رحمه الله تعالى من الترديد القبيح وأيضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجه وأوكده وانما وقع للمصنف رحمه الله تعالى ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفى حق المقر متعذر أيضا فى حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام رحمه الله تعالى احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أى تعذر فى حكم التحريم أيضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه فى حق المقر وحده متعذر أيضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد فى الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامى فمثل هذه بنتى اذا أريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا أريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل فى جزء المعنى أو لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ماوضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى وفهم الجزء واللازم فى ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه أيضا دلالة على تمام ماوضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم فى ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعى أو لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما فى المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعى وجواز استعمال لفظ الكل فى الجزء والملزوم فى اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله تعالى والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله اعلم أن المجاز) أورد البيان فى نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا) قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشى الذى يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح لكن اسم التفضيل فى قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضى وجود العذوبة فى اللفظ الركيك الحقيقى كالخنفقيق فيجب

(أو أصناف البديع) كالتجنيسات ونحوها فر بما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أى اختصاص معناه فمن هنا شرع فى الداعى المعنوى (بالتعظيم) كاستعارة اسم أبى حنيفة رحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (أو التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل (أو الترغيب أو الترهيب) أى اختصاص المعنى المجازى بالترغيب أو الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع (أو زيادة البيان) أى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رأيت أسدا يرمى أبين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) وفى المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشئ بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (أو تلطف الكلام) بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه أى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد (فيفيد لذة تخييلية وزيادة (٩٧) شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم أو مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله أو تلطف الكلام أى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بد أن تستعمل الفاظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها أوضح فى الدلالة وبعضها أخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما

كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضا ماذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا أردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شئ يعرف به السامع كمية سواده فيشبه به أو يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضا أى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذه المواضع (مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصلى التشبيه والمجاز) فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة أيضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة * (فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف) ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبرد من الصيف والعسل أحلى من الخل (قوله او أصناف البديع) أى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضا وقد أفرده بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا وتلطف الكلام أيضا من الداعى المعنوى والعطف على اختصاص لفظه لا ينافى ذلك ذكر فى المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطا فى مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء فى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله تعالى وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالحجة أو العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع ألف قرينة وان أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو فى المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قد سبق ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى أولا فى المصدر ثم بتبعيته فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به

وهي في أسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لاتقع الا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة أي دالة فاستعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف (فان الاستعارة تقع أولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه) أي في الحرف (كاللام مثلا فيستعار أولا التعليل للتعقيب) فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول أو غيره (ثم بواسطتها) أي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام له) أي للتعقيب نحو (لدوا للموت وابنوا للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على أن اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولاشك أنه معلول للعلة الفاعلية فعلم أن اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول (وههنا نذكر حروفا لشدة الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف

يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لاتختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف مايعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت أسماء لاحروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة أولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت الا بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف رحمه الله تعالى اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار ولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من ان يكون سبعا أو انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كأن الولادة علة للموت أي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور أولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته أي جئت على عقبه ولايخفى ان ماذكره المصنف رحمه الله تعالى تكلف لاحاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لابيان المعلولية فاللام انما تدل على أن مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب أولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لايقال العلة من حيث هي علة لاتقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ماليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لانسلم ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في أسماء الاجناس) اراد باسم الجنس ماليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة (قوله وههنا نذكر حروفا) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا مايسمى الجميع حروفا تغليبا أو تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو اطلاق للحرف على

مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف رحمه الله تعالى أراد بالحروف حقيقتها ولهذا اسماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على أنها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تميزها من حروف المباني التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهى من حروف المعاني والا فمن حروف المباني (قوله الواو لمطلق الجمع) أى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو أو فى حكم نحو قام زيد وعمرو أو فى ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة أى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا على الترتيب أى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى ونسب الى أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو على أنه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنه والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله أو بعده الثالث أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة أو ترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة الا أن فى قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب باضمار أن فيكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كانت الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا تصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا أن المقصود الاهم نفى الترتيب (قوله فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء) يحتمل أن يكون لسلب التعليل أى لا يجب الترتيب فى غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وأن يكون لتعليل السلب أى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلاة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب فى البواقى لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب أن يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وحينئذ يلزم أن يعقب القيام الى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر فى الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب فى الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة فى الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلاة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب فى غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والقطع بانه لا دلالة فى قوله تعالى اذا نودى للصلاة الآية على انه يجب السعى

الواو لمطلق الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا فى رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن) أى لا تجمع بينهما (فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء

وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر

عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بايهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك انا بالحديث المذكور وللنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما في معنى فعليه أن يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله وزعم البعض) لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء أو ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا وأما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجز او الثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في أزمنة التعليق لا في أزمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق أزمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية أن يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما أشير اليه في الاسرار

لا بجعله) أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بداءته تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الاهمية أو غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا (وزعم البعض انه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا) أي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا) أي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط (كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلاث كذا هنا

وان قدم الاجزية) أى قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار (يقع الثلاث) أى اتفاقا (لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج أمتين بغير اذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معا صح نكاحهما او بكلامين منفصلين) أى قال أعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) أى قال أعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسئلة فى أصول شمس الائمة وأما فخر الاسلام رحمه الله تعالى فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج * فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لابد أن يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان أردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير (وان زوجه الفضولى أختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان أجازهما معا) أى قال أجزت نكاحهما (أو بحرف العطف) أى قال أجزت نكاح هذه وهذه (بطلا) أى بطل نكاح كل واحدة منهما (فجعلتموه للقران فان قال اعتق أبى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث) لانه لما قال أعتق أبى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (فجعلتموه للقران) أى جعلتم حرف العطف فيما اذا أقر متصلا للقران (بمنزلة قولهم أعتقهم أبى معا) لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى

(قوله وان قدم الاجزية) يصلح أن يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وأن يكون من تتمة كلام أبى حنيفة رحمه الله تعالى فرقا له بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع (قوله بغير اذن مولاهما) اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا (قوله لا حاجة الى التقييد به) أى بقوله بغير اذن الزوج فى غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام رحمه الله تعالى لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى أنه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا (قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح) فيه خلاف أبى يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى بكلام واحد أما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف (قوله وبعض تلك المسائل يختلف) ذكر فى الجامع انه لو زوج رجل أمتيه من رجل برضاهما فى عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احداهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو أعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما أو نكاح احداهما جاز لانهما حالة العقد أمتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة أو مفصول بان أعتق احداهما وسكت ثم أعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا أو واحدة بعد أخرى جاز نكاح المعتقة أولا لان الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان فى عقدة واحدة وأما اذا كانا فى عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل أمة مولى على حدة فان أعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما أجاز جاز لانهما لو أنشأ العقد واحداهما حرة والاخرى أمة توقفا لانه لا تضايق فى التوقف وأحدهما لا يملك الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه بسبيل من ذلك وان أجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة (قوله بطلا) أى نكاح هذه ونكاح هذه (قوله فجعلتموه للقران) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا أن فى الانشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال أعتقتهما عتقا معا (قوله سوى ذلك) أى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض

لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها الى عتقها) فان نكاح الامة على الحرة لايجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها (وأما الثانى والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا) اشارة الى هاتين المسئلتين (كذلك) أى آخر الكلام مغير لاوله اما فى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى وأما فى الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق أى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغير الاول الكلام (بخلاف الامتين) أى فى المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال أعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفى مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقسه ذكر فى الجامع الحصيرى فقد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان فى مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاختين قال أجزت نكاح هذه وهذه فانه أفرد لكل واحدة منهما تحريرا فى مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفى مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفردهنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد فى الامتين بان قال أعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (وقد تدخل بين الجلتين فلا توجب المشاركة فى قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هى) أى المشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول) أى آخر الكلام أوله (فيما تم به الاول بعينه) أى بعين ما تم (لا بتقدير مثله) أى مثل ما تم (ان لم يمتنع الاتحاد) أى ان لم يمتنع أن يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فالاولى هنا بخلاف التكرار) فانه يمكن أن يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله أى لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (و بتقديره) أى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) أى الاتحاد (نحو جاءنى زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجىء زيد غير مجىء عمرو و بعضهم أوجبوا الشركة فى عطف الجمل أيضا حتى قالوا ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم فقالوا فى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبى كما لا تجب الصلاة عليه) يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى واتوا الزكاة لكنا نقول انما لا تجب الزكاة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها لا للقران فى النظم والقائل بوجوب الزكاة على الصبى يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة اذ هى عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة

الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول أكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث (قوله لم تبق الثانية محلا ليتوقف) أى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة (قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه) الحاصل ان عند أبى حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث و بعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت (قوله وقد تدخل بين الجلتين) الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت فى موضع خبر المبتدا أو جزاء الشرط أو نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينها فى ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها فى حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية أو بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما تجب هى اذا افتقر الآخر الى الاول) هذا الحكم فى مطلق العطف بالواو لا فى عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل أنت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا فى الثانى (قوله لا بتقدير مثله) لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة (قوله أى بتقدير مثله) عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك أن تقدير المثل فى نحو جاءنى زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجىء المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك فى مسئلة ترتيب الوضوء (قوله لانها) أى الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولان المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء أو ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود فى الصبى فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه

اذهي عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل (لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط أيضا لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فتكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضربتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لاعلى مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وأيضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما أمكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد أو حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فحينئذ يحمل على الشركة لتكون الواو جارية على أصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها أصلا كما في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فالوا وتكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضربتك طالق يمكن حمل قوله وضربتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضربتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفي ان يقول وضربتك فقوله بخلاف وضربتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا حملنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا على قوله وأولئك هم الفاسقون) أي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضربتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ معطوفا على الجزاء فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى وأولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في وأولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى (الفاء للتعقيب مع الوصل ولهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وفيه يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه

افالاولى ان يقال انه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة (قوله يمكن اداء الولي عنه) يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن أداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لابد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي (قوله فدليل المشاركة في الجزاء) أي فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم في وأولئك هم الفاسقون) لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في أولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض وأما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار أي اجلدوا الذين يرمون فهي أيضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلابد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وثمرة هذا تأتي) من ان قوله الا الذين استثناء من أولئك هم الفاسقون أو من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد تدخل على المعلول) هي بالحقيقة جواب شرط محذوف أي اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لاشك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهومهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل

السلام لن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال للخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقل نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره أد الى ألفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن) اعلم ان أصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر

ذا ملك لم يكن ذاهبه * فدعه فدولته ذاهبه * ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني أكرمتك ولا تقول ائتني أكرمتك بل يجب ان تقول ائتني أكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل ان المقدرة الماضي بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل أيضا بل أولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى ما

(ثم للترتيب مع التراخي وهو) أي الترتيب مع التراخي (راجع الى التكلم عنده) أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (والى الحكم عندهما فان قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها) أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما

الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما أرواه وامانحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وقال يانوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة أي اراد النداء وأردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة (قوله ولن يجزى ولد والده) يعني ان الوالد سبب لحياته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحياته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط أي اذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلل) دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب يكون متقدما على المسبب لا متعاقبا اياه تكلف المصنف رحمه الله تعالى لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وأنت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وأيضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار (قوله اد الى الفا فانت حر يعتق في الحال) بخلاف اد الى الفا وأنت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل أي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتني وأنت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب عنه بانه من باب القلب أي كن حرا وأنت مؤد الى الفا أو هي حال مقدرة أي اد الى ألفا مقدرا الحرية في حالة الاداء أو الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر أي اد الى ألفا تصر حرا أو الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء (قوله يقع الاول) أي في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام

نذ كر تقديم الجزاء لانه يأتى هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق فى تقديم الجزاء (يقع الاول) أى فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال أنت طالق وسكت لان التراخى عنده انما هو فى التكلم (ويلغو الباقى) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثانى) أى وقع فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق (والغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (وفى المدخول بها) أى ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق (نزل الاول والثانى) أى يقعان فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال أنت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) أى الشرط (تعلق الاول ونزل الباقى) وهذا ظاهر وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى التراخى راجعا الى التكلم لان التراخى فى الحكم مع عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشا آت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما فى التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول فى الحال تطليقا أى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط (بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءنى زيد بل عمرو فلهذا قال زفر فى قوله على ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا فى العرف نفى انفراده) ذا اشارة الى التدارك أى التدارك فى الاعداد بكلمة بل يراد به نفى الانفراد عرفا (نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب) أى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد

بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب (فقلنا) تعقيب لقوله بخلاف الانشاء أى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا (تقع الواحدة اذا قال ذلك) أى قوله أنت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول) أى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثانى بالشرط مقام الاول) أى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول (ولا يملك الاول) أى الابطال المذكور (ويملك الثانى) أى الافراد المذكور (فتعلق بشرط آخر) أى تعلق الثانى وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما اذا قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار

ما يغيره الا أن من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف أوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق) فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول أعنى المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شئ قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخى فاذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث (قوله وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى) التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انه المطلق التراخى فينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وأيضا دخلت كلمة التراخى على اللفظ فيظهر أثرها فيه أيضا يعم الخبر والانشاء (قوله كان التكلم متراخيا تقديرا) جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عما قبله) أى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته أو نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغى ان يقع وبعضهم أن معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع أولا من الغلط وبالجملة وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله ولهذا قال زفر) أى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على أنها للاعراض لا للتغيير وجوابه أن الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا أن التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما أقر به أولا لا نفى أصله فكانه قال أولا له على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وأبطله وقال بل مع ذلك الالف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع

بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا) أي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو (لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل) اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان تكون الجملة التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول (فان أقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون) أي النفي (ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون تكذيبا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر به لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكنه لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه) أي على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا الا انه يثبت الحكم

(قوله بخلاف الواو) يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق اثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحالف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) أي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وفي الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول أم الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء أو لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل أي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكأنه مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم ففي بل اعراض عن الاول كأنه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيها اخباران أحدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه (قوله لكن لعمرو) في كتب الاصول لكنه لعمرو وغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كأنه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له علي ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو

بيان

فى الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا فى المقضى له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لى قط لكنها لزيد وقال زيد باع منى أو وهب لى بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل فكأنه تكلم بالنفى والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفى عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفى فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبى الكلامين) وهما النفى عن نفسه وثبوت ملك لزيد (فيكون حجة عليه) أى على المقضى له (لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله) يرجع الى أول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط أم لا أى يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها أو لا فان صلح يحمل على التدارك (والا فهو كلام مستأنف) أى وان لم يتسق أى لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا (نحو لك على ألف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفى السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفى الواجب لانه لو حمل على نفى الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفى السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفى السبب (بخلاف ما اذا تزوجت أمة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين) ففى هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه بأن لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح و اثباته بعينه فعلم انه غير

بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفى عن زيد والاثبات لعمرو ومع الامتراخيا لان النفى حينئذ يصير رد اللاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لمجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أى اذا ادعى بكر دارا فى يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضى بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لى قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد فى الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار منى أو وهبها لى بعد القضاء ففى هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفى وهو بيان تغيير له فكأنه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا أعنى نفى الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفى أولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن بعض فى حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفى هنا التأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكأنه أقر وسكت أو انه فى حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد أو ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد فى النفى لانه لو صدقه فيه أيضا ترد الدار الى عمرو المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت لى قط نفى الملك عنه فى جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء و يلزم من هذا النفى تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو المقضى عليه لازم لنفى الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشئ متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كانت لى قط مستلزما لأمرين أحدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثانى ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد أتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم ان اتسق) أى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو وقاعد وما أكرمت زيدا لكن أهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الأمير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كما فى قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطا فى السبب فنفى القرض وأثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن أصله فلا معنى لاثباته بمائة أو بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا فى أصل النكاح ٧فلا يبطل صرح بذلك فى جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك

٧ قوله فلا يبطل الى آخر القوله هو موجود فى بعض النسخ محذوف من أخرى فاثبتناه تبعا لتلك النسخة وان كان غير ظاهر اه مصححه

منسق فحملنا قوله لكن أجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان (أو لأحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر أو هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق فى أيهما شاء و يكون هذا) أى ايقاع العتق فى أيهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ) أى حين ايقاع العتق فى أيهما شاء (واخبار لغة) عطف على قوله انشاء شرعا (فيكون بيانه اظهار اللواقع فيجبر عليه) أى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء فى الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال أحدكما حر أو قال هذا حر أو هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار ههنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير أى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى أيهما شاء و يكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك و يكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار الما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين أحدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات أحدهما فقال أردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا أقر بالمجهول حيث يجبر على البيان (وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفى قوله وكلت هذا أو هذا أيهما تصرف صح فلهذا) أى لما قلنا ان أو فى الانشاآت للتخيير (أوجب البعض التخيير فى كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهى معلومة عادة من قتل أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال أو تخويف) فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب وأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفى أى الحبس الدائم (على انه ورد فى الحديث بيانه على هذا المثال فان أخذ وقتل فعند أبى حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل أو صلب

النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شئ حتى ينعقد بمائتين فلما هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل (قوله أو لاحد الشيئين) فان كانا مفردين فهى تفيد ثبوت الحكم لأحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احداهما وقد ذهب كثير من أئمة النحو والأصول الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم أحد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجىء أحد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى أحدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا أو اياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين و بالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان أو للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان أو لم توضع للتشكيك والا فالشك أيضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين أحد الامرين (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا يحتمل الشك أو التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو فى الامر للتخيير أو الاباحة أو التسوية أو نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر أى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير و الاباحة أنه انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر و يثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا أو ذاك يمتنع الجمع و يجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (قوله انشاء شرعا) لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة (قوله و يكون هذا انشاء) لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل فى مبهم لا فى معين فلا يمكن اثباته فى غيره ما أوجبه والعتق انما يتحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء (قوله أيهما تصرف صح) حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل (قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية) والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية و ينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة أغلظ الجناية باخف الجزاء و بالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة فى معرض الجزاء على أنواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وادع أبا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله

ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن
أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحد هذه
الانواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه
جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على
قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الاسلام على انهم أسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام
ليسلم فهو بمنزلة الذمى فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حمله أبو حنيفة رضى الله
تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها الا على اختصاص هذه الحالة بالصلب
بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها للامام الخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل
فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث
انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع
أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض
الروايات ان من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين
الصلب عملا بظاهر الحديث (قوله ولهذا) أى ولكون أو لاحد الشيئين قال أبو يوسف ومحمد فيمن قال هذا
حر أو هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل أى لغو لا يثبت به شئ لان وضع أو لاحد الشيئين أعم من كل
منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير
صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام
انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لما تعذر
العمل بالحقيقة أعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين أولى من الغاء الكلام وابطاله
والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال فى عبده
وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير أيضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك
(قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا او هذا) عطف الثانى بأو وللثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال
و يخير فى الاولين و يعين أيهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق فى أحد الاولين وتشريك الثالث فيما
سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد
المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق أحدهم فى الحال و يكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث
عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بألف التثنية فكأنه قال هذا حر أو هذان كما اذا حلف لا يكلم
هذا أو هذا او هذا فانه يحنث بالاول أو بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا
محتمل الا ان ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسى حيث قال الخبر
المذكور فى الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات
خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر المذكور ولا لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا
بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا أكلم هذا أو لا أكلم هذين هذا كله كلامه ولما لم يصلح
ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر

نحن بما عندنا وأنت بما * عندك راض والرأى مختلف

جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل اعتقت هذا او هذا او هذا
ومقتضى كلام السرخسى ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة أعتقت هذا أو هذين كما فى مسئلة

وان شاء قتل أو صلب لان
الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد
ولهذا قالا فى هذا حر أو هذا
مشيرا الى عبده ودابته انه
باطل لان وضعه لاحدهما
الذى هو أعم من كل
وهو غير صالح للعتق هنا
وقال أبو حنيفة رضى الله
تعالى عنه يحمل على الواحد
المعين مجازا اذ العمل
بالحقيقة متعذر ولو قال
لعبيده الثلاثة هذا حر أو
هذا وهذا يعتق الثالث
ويخير فى الاولين كأنه قال
أحدهما حر) وهذا يمكن ان
يكون معناه هذا حر أو
هذان فيخير بين الاول
والاخيرين لكن حمله
على قولنا أحدهما حر وهذا
أولى لوجهين الاول انه
حينئذ يكون تقديره
احدهما حر وهذا حر وعلى
ذلك الوجه يكون تقديره
هذا حر أو هذان حران
ولفظ حر مذكور فى المعطوف
عليه لا لفظ حران فالاولى
ان يضمر فى المعطوف ما هو
مذكور فى المعطوف عليه
والثانى ان قوله أو هذا
مغير لمعنى قوله هذا حر ثم
قوله وهذا غير مغير لما قبله

لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف أول الكلام على المغير لاعلى ماليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلاتوقف
على الثالث فصار معناه أحدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطرى (واذا استعمل أوفى النفى يعم
نحو ولاتطع منهم آثما أوكفورا أى لاهذا ولاذاك لان تقديره لاتطع احدامنهما فيكون نكرة
فى موضع النفى فان قال لا
أفعل هذا أوهذا يحنث
بفعل أحدهما واذا قال
هذا وهذا يحنث بفعلهما لا
باحدهما لان المراد المجموع)
أى لايحنث بفعل أحدهما
لانه حلف على انه لايفعل
هذا المجموع فلايحنث
بفعل البعض بل بفعل
المجموع (الا ان يدل الدليل
على ان المراد أحدهما)
كما اذا حلف لايرتكب
الزنا وأكل مال اليتيم فان
الدليل دال على ان المراد
أحدهما فى النفى أى لا
يفعل أحدا منهما لاهذا
ولاذاك (بان لايكون
للاجتماع تأثير فى المنع) أى
دلالة الدليل على ان المراد
أحدهما انما تثبت بان لا
يكون للاجتماع تأثير فى المنع
واعلم ان هذا اليمين للمنع
فان كان لاجتماع الأمرين
تأثير فى المنع أى انما منعه
لاجل لاجتماع فالمراد نفى
المجموع كما اذا حلف لا
يتناول السمك واللبن فههنا
للاجتماع تأثير فى المنع فان
تناول أحدهما لايحنث اما
فى الصورة الاولى فالدليل
دال على انه انما حلف لاجل
ان كل واحد منهما محرم فى
الشرع فالمراد نفى كل واحد منهما فيحنث بفعل أحدهما وأيضا كما ان الواو للجمع فانها أيضا نائبة عن العامل
فيحتمل ان يراد لايفعل المجموع فلايحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لايفعل هذا ولايفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل
واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ماذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه فى كثير من المسائل

اليمين وأما على الوجه الثانى فهو بمنزلة أعتقت أحدهما وهذا كما فى هذا حر أوهذا وهذا ولقائل أن يقول على
الوجه الاول لانسلم ان التقدير هذا حر أوهذان حران بل هذا حر أوهذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر
مثل الملفوظ وانما يلزم ماذكره لوكان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية لايقال يلزم كثرة الحذف لانا
نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر أوهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل
لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر كما فى جاءنى زيد وعمرو ولوسلم فمعارض بالقرب وكون
المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثانى لانسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لماقبله (قوله لان الواو
للتشريك فيقتضى وجود الاول) قلنا لاينافى التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له
ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول
وحده أوالاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف أول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين
(قوله واذا استعمل أوفى النفى) خبرا كان أوانشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان
أو لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولاتطع
منهم آثما أوكفورا معناه لاتطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد أوعمرو
فان قلت لفظ أحد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد
وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته أصلية وهو
فى معنى العموم ولايستعمل فى الايجاب أصلا كذا ذكره أئمة اللغة فقولهم ان أو لاحد الشيئين وان
مثل اضرب زيدا أوعمرا فى معنى اضرب أحدهما لايجوز ان يحمل على الثانى وهو ظاهر بل على الاول
وهو مضاف فلايكون نكرة فلايعم فى النفى قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفى أحد
من الابهام ماليس فى واحد تقول جاءنى أحدهما وأحدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة
الجامع الكبير وهى انه لوقال والله لاأقرب هذه أوهذه أربعة أشهر كان موليا منهما جميعا ولوقال لاأقرب
احداهما كان موليا من واحدة لامنهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى
ولايعم بشئ من دلائل العموم وكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة أو فانها قد تفيد العموم بوقوعها
فى موضع الاباحة فالاولى ان يفسر أو باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لايصح فى الايجاب على
ما صرح به أئمة اللغة (قوله فان قال) اشارة الى الرد على من زعم ان أو فى الآية بمعنى الواو وتنبيه على
الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثانى على الأول باو والثالث على الثانى بالواو صار فى معنى لا أكلم
هذا أو لاهذين فيحنث بالأول أو بمجموع الآخرين لابالثانى أوالثالث وحده فان أو فى النفى لشمول
العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثانى دون الأول ترجيحا للقرب مع استوائهما فى قصد
النفى بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو أحدهما لابعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح
(قوله الا ان يدل الدليل) اعلم ان أو اذا استعمل فى النفى فهو لنفى أحد الأمرين فيفيد شمول العدم
عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية أومقالية على انه لايقاع أحد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما
ذكر جار الله فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أوكسبت فى
ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة وبين

النفس

النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية أو مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم وكما اذا أتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو والضابطة انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من ان يحصى (قوله وقد تكون للاباحة) لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة في طلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الأمر وقد يضافان الى كلمة أو والتحقيق ان أو لأحد الأمرين وجواز الجمع أو امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله تعالى فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار أو هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن أو ابن سيرين اذا لم يكن الأمر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا أو عمروا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الأمر ومعناه منع الجمع أو الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به في أمر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منهما وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال أعتق هذا العبد أو ذاك وطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله وقد يستعار) أي يستعار أو لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها ونحو لألزمنك أو تعطيني حقي ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لألزمنك حتى تعطيني حقي فصار أو مستعارا لحتى والمناسبة ان أو لأحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان أو هذه بمعنى الى لأن الفعل الأول ممتد الى وقوع الفعل الثاني أو الا لأن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى أنه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها أولا حنث ولو دخل الثانية أولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي

(وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء أو المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين) اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو (ويعرف بدلالة الحال ان المراد أيهما فعلى هذا قالوا في لا أكلم أحدا الا فلانا أو فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم لان أحدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار فان دخل الاولى أولا حنث وان دخل الثانية أولا بر

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف اما أفضل أو أخس وتدخل

على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان) جواب الشرط هنا محذوف أى فبها ونعمت أو فالخبر ذلك (والا) أى وان لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أى مأكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كى نحو أسلمت حتى أدخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان أقلع قبل الصياح) لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة (وان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدينى لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان و يصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا اتغدى من غير تراخ بر وليس هذا) أى للعطف المحض (نظير فى كلام العرب

و بالعكس حتى لو قال أو أدخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه أحد الامرين عدم دخول الاولى أو دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا و يحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى و يلزم شمول العدم لوقوع أو فى النفى فيحنث بدخول احدى الدارين أيتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا و بهذا يظهر ان أو فى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين أى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أى تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا أو حتى ان تفرضوا أى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) أى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كما فى أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية أو اسمية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه أفضلها أو أدونها فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كما فى قولك مات كل أب لى حتى آدم أو فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هى الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاء زيد وعمرو و يمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أى فبها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وان دخلت الافعال) حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أى التشريك من غير اعتبار غائية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا أى تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم (قوله والا) أى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى أى للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة فانه ان أريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ أكثر وأقوى و بهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغائية والسببية أن الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء اليه (قوله والا) أى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق

امتداد

امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وانوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حران لم اضرب بك حتى تصيح خفى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حران لم آتك حتى تغديني فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام أعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وماذكره المصنف رحمه الله تعالى أقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولايخفى عليك ان الامتداد أو عدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل أسلمت كى أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى واليه ذهب المصنف ان حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت أو اتى ولم يتغد او اتى وتغدّى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا أو متراخيا فى جميع العمر ان أطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكران وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى أتغدى وقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى اذا آتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وأورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا آتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة فى المؤقت أى ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى و بطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعنى لا توجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى أفراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى صريح فى انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل

بل اخترعوه) أى الفقهاء استعارة (حروف الجر

الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكرٍّ يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه ولايجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لاتخرج الاباذني يجب لكل خروج اذن) لان معناه الاخروجا ملصقا باذني (وفي الاأن آذن لا) أي ان قال لاتخرج الاأن آذن لايجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير اذنه لايحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الاوقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة أخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك (وقالوا ان دخلت الباء في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لايتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم) اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلايجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه أو لحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب

على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ماذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب أنسب ولايخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء أعني التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لاتتراخى عن المغيا (قوله الباء للالصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت و بتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام رحمه الله تعالى دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولايجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان (قوله لاتخرج الاباذني) معناه الاخروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لاتخرج خروجا الاخروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا أخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل أكلا لان المحذوف في حكم المذكور لامن قبيل لا آكل لما سيجيء من أن لا آكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لايجوز نية تخصيصه ألا يرى ان قولنا لا آتيك الايوم الجمعة أو لا آتيك الاراكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ماذكر في الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وأيضا كل منهما اخراج لبعض مايتناوله الصدر (قوله فلايحنث بالشك) ولقائل أن يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء أي الابان آذن فيصير بمنزلة الاباذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الاخروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجا أن آذن لكم فانه مختل لايعرف له استعمال وأما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لاتدخلوا بيوت النبي الاأن يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح) المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر

(على للاستعلاء ويراد به الوجوب لأن الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيأ وهى فى المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا الا ان اللزوم يناسب الالصاق) هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقى وهو الشرط لا يمكن فى المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على ألف فمعناه بالف (وكذا فى الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله) أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى كلمة على فى الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقى (ففى طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده) لانها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط (ويجب عندهما) أى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (وأما من فقد مر مسائلها) أى فى فصل العام فى قوله من شئت من عبيدى (الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر) أى ان احتمل الانتهاء الى الغاية (والا فان أمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتأجل الثمن) لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت وأجلت الثمن الى شهر (وان لم يمكن) أى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله) أى التأخير (نحو أنت طالق الى شهر ولا ينوى التأخير والتنجيز يقع عند مضى شهر وعند زفر

ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء فى المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق فى الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعنى الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعى رحمه الله تعالى ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعى رحمه الله تعالى اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال فى الآية وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى انه ليس بمراد لحصوله فى ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبى عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعى رحمه الله تعالى بان عدم تأدى الفرض بما حصل فى ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف فى اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد فى التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعنى قد يستعمل على فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيأ أى بشرط عدم الاشراك ولا خفاء فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها فى أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله وهى فى المعاوضات المحضة) أى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح (قوله وكذا فى الطلاق عندهما) لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقنى ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان أجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شئ لان أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا فى مقابلة كل جزء من ذاك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة وأما اذا قال طلقنى ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الألف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقنى وضرتى على الالف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف فلا فائدة لها فى طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها فى الشرطية أكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شئ (قوله وأما من فقد) تكون للتبيين أو التبعيض أو غيرهما والمحققون على ان أصلها ابتداء الغاية والبواقى راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى أن أصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق أئمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله بعت الى شهر) أى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال (قوله أنت طالق الى شهر) ان نوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع

رحمه الله تعالى يقع فى الحال) فيبطل قوله الى شهر (ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك وأكلت السمكة الى رأسها لاتدخل تحت المغيا وان لم تكن) أى وان لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم فكذلك نحو أتموا الصيام الى الليل) فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهى الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط أى لاتدخل الغاية تحت المغيا (وان تناولها) أى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق (فذكرها الاسقاط ما وراءها) أى ذكر الغاية يكون لاسقاط ماوراء الغاية (نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين فى الى أربعة مذاهب الدخول الاجازا) أى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الاجازا (وعكسه) أى المذهب الثانى هو ان لاتدخل الغاية تحت حكم المغيا الاجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) أى المذهب الثالث هو الاشتراك أى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول ان كان مابعدها من جنس ماقبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع (وماذكرنا فى الليل) وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لاتدخل تحت حكم المغيا (والمرافق) وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أى معنى ماذكرنا ومعنى ماذكره النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان لما تعارض الاولين أوجب الشك وكذا الاشتراك أوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لايثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لايثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلاتدخل تحته) أى بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله تعالى بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لاتدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلاتدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لاتكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الابط

احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لوجود فلابد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لايقبله (قوله ثم الغاية) اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم أم لا والمحققون من النحاة على انها لاتفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على أول الحد وان يتوغل فى المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان تكون غاية فى الواقع أو بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لاتدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس أولا كالبستان للحائط وهذا ماقالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها أى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أولا ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام أولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ماوراءها فتبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لايتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لاقائل بالفصل أى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله وان لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أى فهو مثل الاول فى عدم الدخول وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة أو غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم أو لغيره فعلى هذا ينبغى ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها الاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه (قوله وللنحويين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ماهو المختار وهو انه لايدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل فى مثل قرأت الكتاب من أوله الى آخره بخلاف قوله قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثانى ان القول بكونه حقيقة فى الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القوم بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ماذكره يستلزم فى مسئلة السمكة دخول الرأس فى الاكل على ماهو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار أولا انه لاتدخل فكيف يكون مااختاره هو المذهب الرابع (قوله هى غاية للاسقاط)

لما كان المختار عند أكثر الائمة وجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم أى مع أموالكم و بعضهم الى انه لا دلالة فى الى على الدخول أو عدمه فجعل داخلا فى الوجوب أخذا بالاحتياط أو لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد أو لانه صار مجملا وقد أدار النبى صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين أحدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماوراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول أوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور والقاضى الامام أبى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذى هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه و بين العاشر لا يكون الا الثانى والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة ألا يرى انه لو قال على من عشرين الى ثلاثين أو ما بين عشرين الى ثلاثين تدخل العشرون فى ثلاثين مع انها ليست جزأ من التسعة التى بينها و بين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذى فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم أربعة وأربعين بمنزلة له على اثنان وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم أربعة وخمسون وظهر ان الكلام مبنى على ان المراد الآحاد التى بين الواحد والعاشر وانما النزاع فى انه هل يدخل كلاهما أو احدهما او يدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا و بين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل ولا بناء على انه أوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثانى والثالث وغيرهما والثانى لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاثة فانه ايقاع للثانية وهى لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف أنت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة و يلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفى الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب فى الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثانى بعده فلا تكونان غايتين مالم تكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعى فى ذلك فقال ما قولك فى رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع وستين فتحير زفر رحمه الله تعالى (قوله لما ذكرنا فى المرافق) متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد فى الخيار و رمضان فى الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل فى كلمة الى

فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط (فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة) لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال (لا الآخر عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى) فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فتجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة اجزاء وعند زفر لا تدخل الغايتان فتجب ثمانية (وتدخل الغاية فى الخيار عنده) أى اذا باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد فى الخيار أى يكون الخيار ثابتا فى الغد عند أبى حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه (وكذا فى الاجل واليمين فى رواية الحسن عنه) أى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى (لما ذكرنا فى المرافق) أما الاجل فنحو بعت الى رمضان أى لا أطلب الثمن الى رمضان وأما اليمين فنحو لا أكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا أطلب الثمن ولا أكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان

وقد سبق فى نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن الى سهر وعدل عنه ههنا الى لاأطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع فى كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع فى ذلك اتباعا لما وقع فى أكثر نسخ أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى وفى الآجال وفى الايمان جمع أجل ويمين والصواب وفى الآجال فى الايمان اذ لا اختلاف فى رواية آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل فى الاجل بالاتفاق كما فى الاجارة وانما رواية الحسن فى آجال اليمين قال الامام السرخسى وفى الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأبيد وفى تأخير المطالبة وتمليك المنفعة فى موضع الغاية شك وكذا فى أجل اليمين لا تدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما الان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا (قوله فى للظرف) بان يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا مثل الماء فى الكوز وزيد فى البلد ومثل الصوم فى يوم الخميس والصلاة فى يوم الجمعة أو تشبيها مثل زيد فى نعمة والدار فى يده ونحو ذلك (قوله صمت هذه السنة) يقتضى الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت فى هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون أوسع فلو نوى فى أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفى أنت طالق فى غد يصدق قضاء أيضا لكن اذا لم ينو شيأ كان الجزء الاول أولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ماروى ابراهيم عن محمد رحمهما الله انه لو قال أمرك بيدك رمضان أو فى رمضان فهما سواء وكذا غدا أو فى غد ويكون الامر بيدها فى رمضان أو الغد كله (قوله تطلق) حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع أن يقع فى مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا أن يراد أنت طالق فى دخولك الدار بحذف المضاف أو استعمال المحل فى الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق فى دخولك الدار أى وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع أو على استعارة فى للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشئ بالشئ يقتضى وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفى قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية أنت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال أنت طالق ان تزوجتك (قوله فلا يقع) تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون أنت طالق فى مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طالق فى علم الله تعليقا اذ لا يصح أنت طالق ان علم الله بل يقع فى الحال ويصير المعنى أنت طالق فى معلوم الله أى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى أن يقع بقوله أنت طالق فى قدرة الله أجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى أجيب بانه على حذف المضاف أى أثر قدرته ولا يصح ذلك فى العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو فى المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشيئة الله تعالى تعليقا قول أبى يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر أثره فى انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير

لاسقاط ماوراءه (فى للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى الكل بخلاف صمت فى هذه السنة فلهذا فى أنت طالق غدا يقع فى أول النهار ليكون واقعا فى جميع الغد وفى الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال أنت طالق فى الدار تطلق فى الحال الا ان ينوى فى دخولك الدار فيتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو أنت طالق فى دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق فى مشيئة الله ويقع فى علم الله لانه يراد به المعلوم) اعلم أن التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال أنت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله فى علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت فى معلوم الله

الاعدام

الاعدام وانه لوقدم مثل ان شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع
عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوى انه لوقال ان لم يشأ الله أو ما شاء
الله فهو أيضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وههنا
نكتة وهى ان مثل أنت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة أما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع
مراد الله وأما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل
للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم أن لو كان ممكنا ووقوع الطلاق
على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال
أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك
الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم
يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه أعنى عدم مشيئة الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم
ولو لم يقيده باليوم فقال أنت طالق واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة
فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله أنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح
لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله وذكر في المنتقى انه لو قال أنت
طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا
ولم يقيده باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في
النوازل وقد ذكر في المنتقى أيضا قبل هذه المسئلة انه لو قال أنت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه
اليمين أبدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وأقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف
وضع المسألتين ففى مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل
الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئة الله اياهما
فلا يقعان أبدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه أعاد في النوازل
في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله
الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفى المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث فقدم الشرط كما في المقيد
فينصرف عدم المشيئة الى ما انصرف اليه المشيئة وهو أن يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث
حروف المعانى ببعض أسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء
وهى كلمات الشرط وأوردفيها من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك
واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد
اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة
المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية أعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية
بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر
ما كان في وسعه كما اذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى
ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل
القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولذا يلزمه درهمان في
مثل له على درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا (قوله
عندى ألف) للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ
ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى تكون دينا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندى ألف دينا ثبت (قوله كلمات

(أسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها) أى لغير المدخول بها (أنت طالق واحدة قبل واحدة) لان القبلية صفة للطلاق المذكور أولا فلم يبق محلا للآخر (وثنتان لو قال قبلها) أى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور أولا واقع في الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضا في الحال بناء على انه لو قال أنت طالق أمس يقع في الحال فيقعان معا (و بعد على العكس) أى لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة (وعند للحضرة فقوله لفلان عندى ألف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم
*كلمات

الشرط ان للشرط فقط فتدخل فى أمر على خطر الوجود فان قال ان لم أطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الحياة واذا عند الكوفيين يجىء للظرف وللشرط نحو* واذا يحاس الحيس يدعى جندب * ونحو* واذا تصبك خصاصة فتجمل* وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد يجىء للشرط بلا سقوط معنى الظرف

الشرط) ظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعانى ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة فى حمل كلام المصنف عليه (قوله ان للشرط) أى لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة أخرى فقط أى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى فتدخل فى أمر على خطر الوجود أى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعى الوجود أو قطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة (قوله فيقع فى آخر الحياة) أى حياة الزوج أو الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو فى الجزء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو أمر حكمى فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التطليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق فان قيل ينبغى أن لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله واذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعى الوجود كقوله

واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فى أمر على خطر الوجود كقوله واستغن ما أغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل

أى ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل أو كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا متمولا * متجملا متعففا متدينا

فالآن صرت وقد عدمت تمولى * متجملا متعففا متدينا

أى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن آكل شحم مذاب وشارب عفافة أى بقية ما فى الضرع من اللبن وذا دين وفى كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعى وجوابه ظاهر عند علماء المعانى فان اذا كثيرا ما يستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كأنه أمر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة فى الظرف تضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى أى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه أيضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت أى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم أخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى ان والى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال فى استعمالها فى الشرط من غير

اعتبار

ودخوله فى أمر كائن أو منتظر لامحالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت فى متى لم أطلقك أنت طالق) لانه وجد وقت لم يطلق فيه (وان قال اذا) أى ان قال اذا لم أطلقك فأنت طالق (فعندهما كمتى) أى كقوله متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت (كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت لايتقيد بالمجاس) أى لو قال لها طلقى نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لايتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله اذا لم أطلقك أنت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت (وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى كان) أى قوله اذا لم أطلقك أنت طالق عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى هو كقوله ان لم أطلقك أنت طالق فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق (والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك فى مسئلتنا فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك وثمة فى انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك) أى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففى قوله اذا لم أطلقك أنت طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمة أى فى طلقى نفسك اذا شئت لاشك أن الطلاق تعلق فى الحال بمشيئتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لاينقطع ولاشك انه فى الحال متعلق فلا ينقطع بالشك (وكيف للسؤال عن الحال فان استقام) أى السؤال عن الحال وجواب ان

محذوف أى فبها أو يحمل على السؤال عن الحال (والابطلت) أى وان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويحنث (فيعتق فى أنت حر كيف شئت) لأنه لايستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله أنت حر و بطل كيف شئت واعلم أن كلمة كيف فى مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهى ان يكون رجعيا أو بائنا

اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى أو كل رجل يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ماوضع له أصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى ولا تنافى ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ماذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت أصلا وأما مايقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء فى الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض (قوله ودخوله) أى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق فى الحال مثل قوله

واذا تكون كريهة ادعى لها أى عند نزول الحادثة أو امر منتظر لامحالة أى أمر يقطع بتحققه فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال وماتوهم من دخوله لامر كان فانما هو من جهة انه قد يستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى انه لا يستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ماذهبوا اليه والا فلا نزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر

متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد

والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما اذا مثل متى) فى انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان فى التمحض للشرطية على ماجوزه الكوفيون (قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق) بين قوله اذا لم أطلقك فانت طالق وقوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لايتقيد بالمشيئة فى المجلس وحاصل الفرق أن الاصل فى التطليق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقى نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بماوراء المجلس أيضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بماوراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس فى طلقى نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى أصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك فى انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشيئة فى جميع الازمنة (قوله وكيف للسؤال) قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ماهو رأى الكوفيين وعلى ماهو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا أنها تدل على أحوال ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع أصنع

وأما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام (وتطلق فى أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية)

أى كونه رجعيا أو بائنا خفيفة أو غليظة (مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية) وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع مانويا وان اختلفت فلابد من اعتبار النيتين أما نيتها فلانه فوض اليها وأما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى أصل الطلاق وهو الرجعى (وعندهما يتعلق الاصل أيضا) أى فى أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أى وقوع الطلاق أيضا بمشيئتها (فعندهما مالا يقبل الاشارة) أى مالا يكون من قبيل المحسوسات (حاله وأصله سواء) أظن أن هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس أحدهما أولى بكونه أصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الاصلية والفرعية

لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا أو بائنا فاذا تعلق أحدهما بمشيئتها

تعلق الآخر (فصل) فى الصريح والكناية (الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها

دلالة

والمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام أى السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء فى انها لم تبق فى مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال أنت طالق أرجعيا أم بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى انها فى الاصل بمنزلة أى الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند الاستفهام أى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام على معنى أنت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع أى الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض (قوله وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا أو مقيدا بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المبسوط فى مسئلة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ فى المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (قوله وتطلق فى أنت طالق كيف شئت) أى يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففى العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفى المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة أو ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضى العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التفويض الى مشيئتها وأما تفويض الاصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الأوصاف (قوله وعندهما يتعلق الاصل أيضا) بالمشيئة لأنه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لأصل الكفر بانكار أحواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ماذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وأصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة أثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف مفتقر أيضا الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل وأما ما ظنه المصنف رحمه الله تعالى من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر أما أولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس وأما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام فى التصرفات التى هى أعراض غير محسوسة وأما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك وأما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعنى أن الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام أراده أو لم يرده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق أو العتاق نعم لو أراد فى أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية أو ما يقوم مقامها من

ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست أنا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم فى أنها بائنة عن أى شئ عن النكاح أو عن غيره فاذا نوى نوعا منها) وهو البينونة عن النكاح (تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق) اعلم أن علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله أنت بائن وأمثاله بناء على أن موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هى ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق فى هذه الالفاظ فيجب أن يقع بها الرجعى. كما فى أنت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا فى المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج فى الجواب الى هذا التكلف وهو أن هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال (وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم أن يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا لانه أريد به الطلاق) يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه

دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولاستتارها) أى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت أو أنت زان بخلاف جامعت فلانة أو واقعتها أو وطئتها وكذا اذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو أن يذكر شيأ ليدل به على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض أى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست أنا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفى الاسلام عن المؤذى (قوله قالوا وكنايات الطلاق) مثل أنت بائن أنت بتة أو بتلة أنت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد الا أن محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر أثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى أن فيه ضرب تكلف اذ لقائل أن يقول ان أريد أن مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها ظاهر كما فى جميع الكنايات وان أريد ان ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقى لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبنى على ان المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز أن يكون أعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية فلا خفاء فى أنه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة أو كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له أو كثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على أن هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع

لكن على وجه مخصوص وفى محل خاص فيه الاستتار (قوله الافى اعتدى) أى تطلق بصفة البينونة فى الكنايات الافى اعتدى واستبرئى رحمك وأنت واحدة فان الواقع بها رجعى وظاهر كلامه أن هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه أريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا أنها لا دلالة فى معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدى الدراهم أو الدنانير أو نعم الله عليك أو مايعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى مايعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة أن وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعى فلا يصار الى الزائد وفى هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه فى الكناية قد يكون لازما متقدما على ماهو المعتبر فى الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها وأما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لأن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقتك لأنهم يشترطون التوافق فى الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فتتحقق اصالته على مامر فى باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأجيب بان الشرط فى اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضمار أى طلقتك فاعتدى أو اعتدى لأنى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أى مثل اعتدى استبرئى لأنه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا أنه يحتمل أن تكون للوطء وطلب الولد وان تكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة فى قومك أو واحدة النساء فى الجمال أو منفردة عندى ليس لى غيرك أو تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة فى الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك أن قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر فى أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أولا وفى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الظاهر بنحو ياأيها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الزانية والزانى الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الاربعة أقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا أن المشهور بين المتأخرين انها أقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص احتمال التخصيص أو التأويل أى أحدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ وسيجئ من كلام المصنف مايدل على هذا (قوله ثم ان زاد

(الافى اعتدى) فانه يقع به الرجعى وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة (لانه يحتمل مايعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا استبرئى رحمك بعين هذا الدليل) أى الدليل الذى ذكر فى اعتدى فيحتمل انه أمرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كمامر (وكذا أنت واحدة) لانها تحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى ولا تبين لعدم دلالته على البينونة (التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد

الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ظاهر فى الحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما) أى بين البيع والربا لانه فى جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربا (وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد) لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام بيعوا سواء بسواء (ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة) النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران فى كتب الاصول وفى التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم فى ذلك سواء بحسب اللفظ لانهم ان أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس فى الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا أوردت مثالين فى الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد

الوضوح) اتى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور فى عبارة القوم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور (قوله بان سيق الكلام له) دال على ان زيادة الوضوح فى النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه لشئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من أولت الشئ صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم ان زاد) أى الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل فى زمن الوحى نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من أحكمت الشئ أى اتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح فى النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه فى المفسر والمحكم لانه قد يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لحقه قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأبيد (قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر فانه ظاهر فى حل البيع وحرمة الربا الا أنه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم أورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا فان لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى الا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثانى ان الامر اذا أورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عن كل حر وعبد الحديث (قوله النظيران الاولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللمصنف فى التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام

لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفى فان خفى لعارض يسمى خفيا وان خفى لنفسه فان أدرك عقلا فمشكل أولا بل نقلا فمجمل أولا أصلا فمتشابه فالخفى كآية السرقة خفيت فى حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم وللنقصان لا والمشكل اما لغموض فى المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى) حتى وجب غسله فى الجنابة (وبالباطن فى الصغرى) ولا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم

الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس فى قوله تعالى والله بكل شئ عليم مايدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل أولم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لان أخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا فى كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلا بد من أن يكون كلاما مفيد الحكم واعترض أيضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة أيضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فى زمن الوحى وأما بعده فلا شئ من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم أى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى أولى وأحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم ظاهر فى حل مافوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص فى وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص فى مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به (قوله واذا خفى) أى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ أو لعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما أن يدرك المراد بالعقل أولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما أن يدرك المراد بالنقل أولا يدرك أصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا اذا دخل فى اشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من أجمل الحساب رده الى الجملة وأجمل الامر أبهمه فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (قوله ان كان الخفاء) أى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم يثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان فى ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا)

اى

أى الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله و بالباطن في الوضوء حتى لايجب أولى من العكس لان التطهير هو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف أو بدونه (قوله أو الاستعارة) عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير قوارير من فضة أى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (قوله والمجمل) وهو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا (قوله والمتشابه) وهو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها أسماء حروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف أو لان الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليد والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجىء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته و بعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو أهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل * ولا ستر الا هيبة وجلال * والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فتكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الخفى الطلب) أى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أى التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن أشكاله اذ الخفاء في المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوارد في

أو لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله أو لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما الغموض في المعنى وانما أشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج و بياضها بياض الفضة (والمجمل كآية الربا) فان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لان الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم أن المراد أى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبى صلى الله عليه وسلم الربا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الاشياء الستة (والمتشابه كالمقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفى الطلب والمشكل الطلب ثم التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في الربا والمتشابه التوقف) أى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله) في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلا وقف فعلى الاول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا أى سواء علمنا أو لم نعلم والاليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعى الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل

(فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان فى السير) أى فى طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة فى طلب
العلم (ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف) أى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فاما لم يكن للراسخين فى العلم حظ فى العلم بالمتشابهات فالفائدة فى انزال المتشابهات فنجيب ان الفائدة هى الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة فى طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمهما باوى وأعمهما جدوى) أى هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين باوى والنوعان من الابتلاء ماذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان أعظمهما باوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلق نفسه فى مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه فى علم الله ولا يبقى له فى بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى أقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك (مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك
والمجاز والاضمار والنقل) أى يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم

الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبى صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا فحينئذ يحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون فى العلم الدالة على انهم أيضا يعلمون تأويل المتشابه الاول انه أليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم أى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به أى نصدق بحقيته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين فى العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون فى العلم الثانى انه على ذلك المذهب أى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ فى جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعنى الراسخون لعدم الالتباس (قوله فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم الى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أعنى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا ولا تناقض فى حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءنى الا زيد وعمرو أى لا بكر ولا خالد أشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هى الابتلاء فان الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيأ فالراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب أكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد وأعمهما جدوى أى نفعا لانه أشق فثوابه أكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من أحد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه أجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضى عجائبه ولا تنتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضا (قوله مسئلة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغى والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظى مبنى على أمور ظنية والمبنى على الظن لا يفيد اليقين اما الثانى فظاهر وأما الاول فلتوقفه على أمور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معانى المفردات والنحو لمعرفة معانى هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معانى هيئات المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما

اذ

وقدأوردوافي مثاله وأسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا أسروا النجوى كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث (والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات) وهي نقل اللغة والصرف والنحو (فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات) وهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره (فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل) أي ماقيل ان الدليل اللفظي لايفيد اليقين (لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وماعلى وزنه فعل ماض وأمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لاندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لاشيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الامحض السفسطة والعناد (والعقلاء لايستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وأيضا قد نعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر أصلا) واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشيء عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني

علم الطمأنينة * التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق الكلام له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة) اعلم ان مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان

اذلادلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والافعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولايخفى انه لامعنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان أريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان أريد انه لاشيء منها بقطعي فالدليل المذكور لايفيده لانا لانسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله أما في الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لانسلم عدم التواتر في الكل فان منها ماهو متواتر لغة كمعنى السماء والارض ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لايستعمل الكلام في خلاف الاصل الاعند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والالزم بطلان فائدة التخاطب اذلافائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها و بطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا (قوله وقد أوردوا في مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لاللتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ماينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لايخرج عن هذا القبيل لان أكلوني البراغيث أيضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير جمعها قلنا المراد بقبيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيها بهم أو لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل (قوله ومن ادعى) أورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لاشيء من التركيبات أي الادلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ماعلم تحققه بالضرورة والافهو عناد أي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لانسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لاينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالمحكم) أي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل (قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه

بحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذى فهمت من كلامهم ومن الامثلة التى أوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته
على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزأه أو لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا
له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان
يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لايجاب سهم من الغنيمة
للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم
هو المعنى الموضوع له وقد
جعلوه عبارة فيه فيكون
المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم
والمعنى الثانى وهو زوال
ملكهم عما خلفوا فى دار
الحرب جزء الموضوع له
لان الفقراء هم الذين لا
يملكون شيأ فكونهم
بحيث لا يملكون شيأ
مما خلفوا فى دار الحرب
جزء لكونهم بحيث
لا يملكون شيأ فيكون
جزء الموضوع له فلما سموا
دلالته على زوال ملكهم
عما خلفوا اشارة والاشارة
ثابتة بالنظم فيكون جزء
الموضوع له ثابتا بالنظم وأما
ان اللازم المتأخر ثابت
بالنظم عندهم فلانهم قالوا
ان قوله تعالى وعلى المولود
له رزقهن سيق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج
الذى ولدن لاجله وهو المعنى
الموضوع له وفيه اشارة الى
ان الاب منفرد فى الانفاق
على الولد اذ لا يشاركه احد
فى هذه النسبة فكذا فى
حكمها وهو الانفاق على
الولد وهذا المعنى لازم خارجى للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر معنى
ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة فى الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثانى عبارة فى الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد وأيضا
الى جزئه وهو ان النسب الى الآباء الى آخر ماذكرنا فى المتن واذا قالت المرأة لزوجها انكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لى
فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أى غير هذه المرأة
فيكون عبارة فى جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا الى لازم الموضوع
له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون

ووجه ضبطه على ماذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم أولا والاول ان
كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهى الدلالة أو شرعا فهو
الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ماذكره المصنف ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما ان يكون
عين الموضوع له أو جزأه أو لازمه المتأخر أو لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى
دلالته عليه عبارة أو لا فاشارة والثانى فان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان
يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجلها
فدلالة نص والا فلا دلالة له أصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم
النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة أو الاشارة أو الاقتضاء أو الدلالة ولما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات
على ماذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من أمثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة
ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره
القوم فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه
ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر أورد أمثلة أخرى
تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشئ
يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى المسوق له ههنا ماذكره
فى النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به فى قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربا انه عبارة فى اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا اشارة الى الموضوع له
وهو حل البيع وحرمة الربا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه
كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فى الربا وفى كلام بعض
الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا فى الجملة سواء كان مقصودا أصليا كالعدد فى آية
النكاح أو غير أصلى بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها
حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا أصليا بخلاف الغير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع
الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع
وحرمة الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا الثانى ان الثابت
بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزأه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار
دلالة اللفظ التى للوضع مدخل فيها فى الثلاث ولا خفاء فى ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا
القبيل ولهذا اشترط فى فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فى

عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى أجزائه والى اللوازم الأخر وانما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التى هى أصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم فى شئ أى دلالة اللفظ على الحكم فى شئ يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب فالضرب شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة فى المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر فى هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له أو جزأه او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد فى هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة له أصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهمه أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى فى القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتنقيح فى هذا الموضع ولم يسبقنى أحد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقنى فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق (كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك) ديقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت

معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فى الصوم والحد فى اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له أصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء أجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفى أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان أو غيره بينا كان أو غير بين ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا أطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى أطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله وانما جعلوا كذلك) أى انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة أو اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت أولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان أعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطرد دلالته أقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وأيضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها أصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم (قوله للفقراء المهاجرين) بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه فى قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار وأموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع أطماعهم عن أموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك أجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكونهم

هذا (والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذلك في حكمها والى ان أجر الرضاع يستغني عن التقدير) لانه تعالى أوجب على الاب رزق أمهات الاولاد من غير تقدير فان اراد استئجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به) وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة (لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة) أى لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة (لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان تصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة لا اذ هي ترد على المنفعة)

بالاستيلاء لا عن أموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا اقتل زيدا في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل أبوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه أبوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال أيضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من أى قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا (قوله فان اراد) أى الوالد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها الا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات (قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما) أى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام أكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني أى جعلته آكلا وأما نحو أطعمتك "هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تمليكا أو اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما أى آكلا ليست في وسع العبد (قوله والحق به) أى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفي الا قضاء حاجة الا كل فاقيم التمليك مقامها أى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك (قوله فوجب ان تصير العين كفارة) فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة أو التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام أيضا هو العين لان قوله تعالى من أوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم عطفا على محل من أوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام أيضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا المحذوف أى طعاما من أوسط على انه مفعول ثان لاطعام أو نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم

على ان الاباحة فى الطعام تتم المقصود) أى سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة فى الطعام وهى ان يأكلوا على ملك المبيح يتم بها المقصود (دون اعارة الثوب) وهى ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد فى اعارة الثوب ولا يمكن الرد فى الطعام بعد الاكل (وأما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى) أى المعنى الذى يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى (موجود فى الضرب بل هو أشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه) أى على الزوج (نصا وعليها) أى على المرأة (دلالة) لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهى مشتركة بينهما (وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بل أولى لان الصبر عنهما أشد والداعية اليهما أكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا

عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل أعنى جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضا الى التقدير أى اطعام من أوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف أعنى عشرة مساكين أولى وأهم بالقصد من بيان كون المطعوم من أوسط ما تطعمون أهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون وهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى أهليكم وأيضا فى العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغى ان تكون كسوتهم فى موقع البدل من اطعام ولا خفاء فى انه غلط لا مساغ له فى فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شئ واحد كما اذا قلنا أعجبنى ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره (قوله على ان الاباحة) جواب عما يقال ان المذكور فى كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن أمثلة الاشارة قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخى فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار أفضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ أبو المعين ان أبا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وأيضا ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها فى أول جزء من أجزاء النهار حقيقة بان تتصل به أو حكما بان تحصل فى الليل وتجعل باقية الى الآن (قوله وتسمى فحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعى رحمه الله تعالى مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هى الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيان فى جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها كان الرجم أجيب بانه مبنى على تحقق السبب فى جانبها وهو ممنوع (قوله بل أولى) أى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب أولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما أحوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفى هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى أشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثانى ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت وأهلكت الرابع

فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود فى اللواطة بل زيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه) أى فوق الزنا أما فى الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول أبدا وأما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد (وفى الشهوة مثله لكنا نقول الزنا أكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش) أى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان و تثبت الفرقة بسببه و يشتبه النسب (وأما تضييع الماء فقاصر) أى ما قالا من تضييع الماء فى اللواطة فقاصر فى الحرمة (لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده) أى وجود الزنا (والترجيح بالحرمة غير نافع) أى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد (لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى) أى المعانى المخصوصة بالزنا وهى اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل) بالسيف (فان المعنى الذى يفهم موجبا) حال من الضمير فى يفهم (للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك أى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفى تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن (الضرب) خبر ان (بما لا يطيقه البدن وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا او باطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحياة فتكون أكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رحمه الله تعالى فى القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطأ والمعقودة) أوجب الشافعى الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية (لانه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت الكفارة فى المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها

ان تناهى غلبة الجوع تبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهى غلبة الشبق أجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب فى الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامدا تجب ولو أكل طعام غيره ناسيا لا تجب وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن والفرج فالوقاع أيضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهى الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فان المعنى الذى يفهم فيه) أى فى ذلك النص الوارد فى الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود فى اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وماعز وغيره فوجوب الحد فى اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله لكنا نقول) حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (قوله لان ولد الزنا هالك حكما) لانه لا تجب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالعجوز والعقيم التى لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك فى جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) أى فى الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو أصل الجبلة السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون الى الزاجر أحوج وهذا بيان كون الزنا أكمل فى الشهوة من اللواطة وأيضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا فى اللين والحرارة الا أن فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها أقل (قوله والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول أبدا فاجاب بان زيادة اللواطة عن الزنا فى الحرمة غير نافع فى ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم فى شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول أبدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد (قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين) فعلى المعنى الثانى وهو ان لا قصاص الا بسبب

جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها اجزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لاتلائم العبادة وهى تمحو الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت فان قيل ينبغى ان لاتجب فى القتل بالمثقل لانه حرام محض) هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لاتجب فيه الكفارة (قلنا فيه شبهة الخطا) أى فى القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس بآلة القتل (وهى) أى الكفارة (١٣٥) (مما يحتاط فى اثباته فتجب بشبهة السبب)

والسبب القتل الخطأ (فان قيل ينبغى ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة) هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا أو حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغى ان تجب فيه الكفارة كما فى القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطأ (قلنا الشبهة فى محل الفعل فاعتبرت فى القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فأما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفى المثقل الشبهة فى الفعل فأوجبت الكفارة وأسقطت القصاص فانه جزاء الفعل أيضا من وجه) يعنى شبهة الخطأ فى قتل المستأمن انما هى فى محل الفعل لا فى الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة

فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لايجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة فى قتل المستأمن أما القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغى أن يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى أن النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا وأما الثانى فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان

القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح أو غيره بل الضرب بالمثقل أبلغ فى ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولايخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لايفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا أى بالجرح وتخريب الجثة و باطنا أى بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه حينئذ أى عند نقض البنية ظاهرا و باطنا تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من ألطف أجزاء الاغذية و يكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التى لاتفنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية أكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطأ أو بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية أو باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية أكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل و يختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجناية (قوله فيجب أن يكون سببها) أى سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففى القتل الخطأ معنى الاباحة من جهة الرمى الى صيد أو كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغى ان لاتجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر فى نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شئ يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفى التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفى لاثبات العبادات كما تكفى لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثانى المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثانى مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة انما تؤثر فى اثبات الشئ أو اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لان الشبهة فى الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل فى فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة فى الفعل و بالشبهة فى المحل كما فى قتل المستأمن

فان دمه لا يماثل دم المسلم فى العصمة لانه حربى متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر أجزئة الافعال فتثبت بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لا فى المحل كما فى قتل المستأمن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء فى الثبوت بالنظم وفى القطعية أيضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان أكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها أيام الصبا وربعها أيام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلاة وتركهما أجيب بان الشطر حقيقة فى النصف وأكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة فى كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما فى قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسى (قوله الا عند التعارض) فان الثابت بالعبارة أو الاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص الوارد فى الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفى التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل فى القياس الشرعى أن لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهى غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا ولو سلم فمثله ممتنع فى القياس بالاجماع الثانى ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل أحد يفهم من لا تقل له أف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء شرع القياس أو لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى (قوله فيثبت) تفريع على كون المعنى فى الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وتنتفى عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهى احتمال المعنى الذى يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة فى طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد فى ماعز للقطع بانه انما رجم بالزنا فى حالة الاحصان (قوله ولا يثبت ذا) أى ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذى معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص (قوله واعلم ان فى بعض المسائل) يعنى انه تابع القوم فى ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفى بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل

الرب والزاجر كالحدود والكفارات انما هى أجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى فى القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس) أى ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص لا يثبت بالقياس قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان فى بعض المسائل المذكورة فى المتن كلاما فى انها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعليك

القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما المقتضى) بالكسر على لفظ اسم الفاعل فهو أعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول وأما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا ما هو أعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا فقوله شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا أو موجبا للحكم (قوله فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق) قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكأنه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الآمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال أعتقته فكأنه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى أعتقه نائبا عنى او وكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال أعتقه عنى مبيعا منى بالف (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) أى مع أركانه وشرائطه الضرورية التى لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الآمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا قد أذن له الولى فى التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أى لا يحتمل القبض فى الهبة السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال أعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط أصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا أصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى أصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط أصلى لا تعمل هى الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى رحمه الله تعالى وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل أو ان أكلت فعبدى حر فعند الشافعى رحمه الله تعالى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام أعنى النكرة

بالتأمل فيها (وأما المقتضى فهو أعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق) فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق (فيثبت) أى البيع (بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه) أى لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط أصلا لكن ما يحتمل السقوط فى الجملة لا يثبت (فقال أبو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه (لو قال أعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله) أى القبول باللسان فى البيع مما يحتمل السقوط (كما فى التعاطى لا القبض) أى فى الهبة (ولا عموم للمقتضى) أى اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب أن يثبت جميع افراده (لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لم يقبل التخصيص فى قوله والله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وأيضا لا تخصيص الا فى اللفظ

فان قيل يقدر أكلا وهو مصدر ثابت لغة) ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا آكل أكلا ونية التخصيص في لا آكل أكلا صحيحة بالاتفاق (قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل أكلا فان أكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي أن لا يحنث بكل أكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل) فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على أن لا يوجد منه فرد من افراد الاكل أصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء (لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد) أي بطريق المنطوق (فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي أن يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه) أي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية أحد محتملي اللفظ المشترك أو نية أحد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا (فنوى الكامل ولذلك قلنا في أنت طالق وطلقتك ونوى الثلاث ان نيتا

الزوج

الواقعة في سياق النفي أو الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أوكد لانه لا ينقض أصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز أن ينوي أكلا دون أكل على أن يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل أكلا فانه يصدق في نية أكل دون أكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة أي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل أكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع أو للمرة وأيضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (قوله فالدلالة) أي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من أفراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية أيضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب أنا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك أو أحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما الا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أو لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت أو دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى (قوله وقد غيرت) كان في نسخة الاصل قوله وبما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله تعالى فاخره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة (قوله ولذلك قلنا) قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه نية الثلاث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل أنت طالق أو طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق طلاقا أو طلقتك طلاقا صحت نية الثلاثة اتفاقا وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر أسماء الاجناس وتحقيق ذلك أن أنت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك أي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل أمر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق

الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى أنت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة أجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى أن يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا أن الشرع أثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا أى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وأنت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات فان قلت فمن أين صحت نية الثلاث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعنى الطلقات الثلاث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ما شرحه المصنف رحمه الله تعالى فان قيل فلم لا تجوز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى أيضا نظرا الى أنه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف رحمه الله تعالى انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافى الجواز أعنى صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها فى الشرع انشا آت موضوعة لاثبات هذه المعانى فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع فى مثل اعتق عبدك عنى بالف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور أعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر أولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء أولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء فى الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعلها انشاء ضروريا حتى لو أمكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وأيضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار أعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وأيضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق هلا لانه توقيف أمر على أمر وأيضا يقطع كل أحد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما اذا

باطلا لان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقى نفسك فانه يصح نية الثلاث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الاجناس على ما يأتى فان قيل ثبوت البينونة فى أنت بائن أمر شرعى أيضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلاث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فتصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية) أى أهلها (فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص) قوله ولذلك أى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له أصلا لا يصح نية الثلاث فى أنت طالق وطلقتك فان دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك أمر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذى يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابان أحدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع فى جميع أوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء ألفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال أنت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لاعموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه أى الذى هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث وأما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثانى مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا أو أنت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثانى مشكل لان الجواب الثانى هو ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفى قوله انت طالق طلاقا لاشك ان طلاقا وقوله

هو صفة المرأة فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا نوى الثلاث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره أنت طالق لانى طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله أنت الطلاق اذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث وأما على الجواب الاول فلا يجىء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الاجناس أى اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى أو الاعتبارى كسائر أسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى

قصد انشاء طلاق ثان و بين ما اذا أراد الاخبار عن الطلاق السابق و بالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف رحمه الله تعالى عن التصريح بكونها أخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثانى ان الطلاق الذى يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد فى ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه أعنى التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعى رحمه الله تعالى ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر أولا من ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذى هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل أنت طالق وطلقتك فى الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذى هو صفة للزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور فى الهداية منقوض بمثل أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا وأجاب بانه لما نوى الثلاث تعين انه أراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور فى الكتاب ولا يخفى بعده على أن تاويل أنت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بانه أراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثانى ليس ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه أصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذى يقبل التعدد لذاته ثابت فى أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض وهو لا يندفع الا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله لان المقتضى فى اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أى اذا كان كالملفوظ) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد

أى المجموع من حيث هو المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلاث فى أنت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن أمر شرعى أيضا فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة مشتركة بين الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلاث أو هى جنس بالنسبة اليهما ونية أحد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية أحد النوعين لانه لابد ان يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلابد ان ينوى أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على الافراد أصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك فى النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلابد من ان تصح نية أحد النوعين وأيضا لا تصح نية المجاز فى المقتضى كنية ثلاث تطليقات فى أنت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا وقوله ومما يتصل بذلك أى بالمقتضى هو المحذوف واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ويغلطون فى كثير من الاحكام وان توهم متوهم أن المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر فى الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحدى هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى (فصل اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى المنطوق وشرطه) أى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به (أن لا يظهر

وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعنى ان صحة نية الثلاث فى أنت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة أحد معنيي المشترك أو أحد نوعى الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج فى الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح فى حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما (قوله لكن لا يصح فيه) أى فى المقتضى نية عدد معين فيه أى كائن فى المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين فى المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز (قوله لانه لا يتصور فيهما) أى فى النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيأ تعين الادنى أى الخفيفة لانه المتيقن (قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا) وانما يتوهم ذلك فى الرجعى من جهة انه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق الذى هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا ولا ازالة الحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له (قوله ومما يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى أن كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا أو عقلا أو لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالته على معناه عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه بحث لانه ان أريد نوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير فى مثل فانفجرت أى فضرب به فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف أيها الصديق أى أرسلوه فاتاه وقال يا أيها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وان أريد أن عدم التغيير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لا تغيير فيه عن المقتضى (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أى غير المذكور موافقا للمنطوق أى المذكور فى الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التى أوردها المصنف ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر

أولويته) أى أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولامساواته اياه) أى مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لوظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة النص الذى ورد فى المنطوق أو بقياسه عليه (ولايخرج) أى المنطوق (مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم) حرم الربائب على أزواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لايقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لايدل على نفى الحكم عما عداه (ولايكون) أى المنطوق (لسؤال أو حادثة) كما اذا سئل عن وجوب الزكاة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لايدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم المتكلم) بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص) كما اذا علم ان السامع لايعلم بوجوب الزكاة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكاة لايدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذ بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى أقسامه فقال (منه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى (ان تخصيص الشئ باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفى الحكم عما عداه) أى عما عدا ذلك الشئ (عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء) أى الغسل من المنى (عدم وجوب الغسل بالاكسال) وهو أن يفتر الذكر قبل الانزال (وعندنا لايدل والا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله وفى زيد موجود ونحوهما) أى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم حينئذ أن لايكون غير زيد موجودا (ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسمه لايدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لادلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه (وانما فهموا ذلك) أى عدم وجوب الغسل بالاكسال (من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع أفراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لايجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال أمر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر (ومنه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى

غسل

أولويته ولامساواته) حتى لوظهر أحدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أى مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتمل أن يكون هذا على سبيل اللف والنشر أى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ماهو المذكور فى أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة أيضا اذا كانت بحيث لاتتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على أن دلالة النص لاتتوقف على الاولوية كثبوت الرجم فى الزنا بدلالة نص ورد فى ماعز فى غير ماعز (قوله والا يلزم الكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود) يعنى يلزم الامران فى كل من القولين لان الاول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثانى يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثانى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لايتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور (قوله ولاجماع العلماء) يعنى أن القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفى المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لاعبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لايثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على مامر واستدل أيضا بان النص لم يتناول غير المنطوق فى ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لايتناول غيره لنفى الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفى أولى وبان مايكون مؤثرا فى اثبات شئ لايكون مؤثرا فى اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لايجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم فى محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ فى محل واثبات ضده فى غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا (قوله وهو) أى اللام للاستغراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى

(ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى رحمه الله تعالى) أو نقول تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أى وهو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه أى ماعدا ذلك الوصف والمراد نفى الحكم عن ذلك الشئ بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات أى الاماء غير المؤمنات (للعرف فان فى قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ماذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء) والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لأجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير (ولتكثير الفائدة ولأنه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح) لأنه لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لأن التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة الخ (ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو فى الابل السائمة زكاة فيقتضى العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا فى شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة فى هذه الاربعة وفى نفى الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفى الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر فى تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز) فان شيأ من هذه الاشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفى الحكم عما عداه لانه لو كان لنفى الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذى لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف (وكالمدح أو الذم) فانه قد يوصف الشئ للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفى الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم أى موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الخ ونحو المدح أو الذم فان موجبات التخصيص فى هذه الصور اشياء أخر غير ماذكروا (أو التأكيد نحو امس الدابر لا يعود أو غيره) أى غير التأكيد

غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (قوله ومنه تخصيص الشئ بالصفة) أى نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر وهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتى الذات واستدل على دلالته على نفى الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول أنه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير وأجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من أهل اللغة قد فهموا ذلك على مانقل عنهم فى صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثانى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل حينئذ تتوقف دلالته على النفى عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالته على النفى عن الغير وذلك دور أجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها فى الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا أى حصولها فى الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن فى التخصيص بالوصف الدلالة على نفى الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء بشئ من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله أجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ماظن ان لا فائدة فى اللفظ سواه تعين أن يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجرى هذا فى مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود ولا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة (قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال أدلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشئ والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى فى المطلوب رد ماذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف مالم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ماذكره المصنف رحمه الله تعالى يصح ان يجعل دليلا على

(نحو ومامن دابة فى الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منفية الا نفى الحكم عما عداه) فقوله تعالى ومامن دابة فى الارض وصف الدابة بكونها فى الارض ولا يراد نفى الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا فى الارض مع انه لم يوجد شئ من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر فى المفتاح انه تعالى انما وصفها بكونها فى الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب فى الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفى الحكم عما عداه وماذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا فى هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة أصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون فى كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة ألف فائدة تعجز عن دركها أفهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر (ولان أقصى درجاته) أى الوصف (ان يكون علة وهى لا تدل على ماذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى) جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول أيضا بعدم الحكم) أى عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدما أصليا لا حكما شرعيا (لانه علة لعدمه) أى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا يحصل كقوله عليه السلام ليس فى العاوفة زكاة فانه لا يلزم منه ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وأيضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر فى فصل المطلق والمقيد (ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له

مذهبه لما نبينه ان شاء الله تعالى فان قلت أول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر أولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية أو المساواة وان شرط عدمه فى المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى (قوله نحو ومامن دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه) ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة فى الارض و يطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل ومامن دابة قط فى جميع الارضين السبع ومامن طائر قط فى جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم أمثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر فى الارض مع دابة و يطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف رحمه الله تعالى كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص أصلا باجماع أهل العربية (قوله فلم يوجد الجزم) تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم عما عداه وههنا نظر اما أولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر فى أصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلان الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص أى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الأخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله لكان ذكره ترجيحا) يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها (قوله ولان أقصى درجاته) فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ

مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم أورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علينا أمة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة فقال المولى الا كبر مني فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للا خيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان أى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وأيضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول أم ولد فيثبت نسبا الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الا كبر قبل ولادة الاخيرين) أما ههنا فلا فان دعوة الا كبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى أم الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة (ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في أرض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا) أى عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على ان التخصيص دال على ماقلنا) أى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكرما لا حاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه) أى في التخصيص بالوصف أى لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا) أى السكوت عن غير الارض المذكورة (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا) أى ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين عن أحوال تلك الارض فارادوا بنفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به أما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به) أى بالتعليق (بل يبقى الحكم على العدم الاصلي) حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما أصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وماذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر ههنا أيضا (لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ماذكرتم لا بالمعنى الثاني) أى ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه ينتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لاشك ان عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء

يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا أو بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف كالربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات أى الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ماذكره (قوله في بطون مختلفة) بان تكون بين الولدين ستة أشهر فصاعدا (قوله اما ههنا فلا) يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان ولدى الامة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما أوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق (قوله عملا بشرطيته) فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ماذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة (قوله بعين ماذكرنا) أى بناء على عدم علة الحكم لا بناء على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وماذكرنا من ثمرة الخلاف) يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكاتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافا له وأيضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق

الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر (فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا المالم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (وهذا بناء) أى هذا الخلاف مبنى (على ان الشافعي رحمه الله تعالى اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده) (أى الحكم بتقدير معين وأعدمه) أى الحكم (على غيره فيكون له) أى للتعليق (تأثير فى العدم) أى عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) أى نعتبر المشروط مع الشرط (فان الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت فى أنت طالق) أى المشروط وهو قولنا أنت طالق فى قولنا أنت طالق ان دخلت الدار اذا أخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة أنت فى أنت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعلى هذا) أى على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق أخر الحكم الى زمان وجود الشرط) على ماذكرنا من المنفى ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وأعدم الحكم على غيره من التقادير فصار أنت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق فى تأخير الحكم لا فى منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله تعالى فاذا علق الطلاق أو العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجوز تعجيل النذر المعلق) فان التعجيل بعد وجود السبب

ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فى الشئ ولا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وظاهر انه لا يلزم أن يكون موقوفا عليه الا أنه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع فى عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع فى عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أى ومن لم يملك زيادة فى المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلى لا حكم شرعى فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فى ان المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا فى المتراخى انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا أى على تقدير الاتصال ولا ناسخا أى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فاذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقى الجواز لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلى فان قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافى ثبوته فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الآيات المتعددة فى وجوب الصلاة مثلا فان الوجوب يجب أن يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق فى الجملة الشرطية عند أهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند أهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي رحمه الله تعالى الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الثانى فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن

قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل (وكفارة اليمين اذا كانت مالية) فان الشافعي رحمه الله تعالى جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث (لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب أداؤه بخلاف البدني) ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء وأما قوله فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء (وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل) وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة أنت في قولنا أنت طالق فلا ينعقد سببا

النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما أصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض (قوله وكفارة اليمين) أي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا والدخول شرطا أشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط أولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه اجماعا ويحتمل أن يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه (قوله بناء على هذا الاصل) متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب (قوله وفي البدني لما لم يثبت) أي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء أو هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحول واعلم ان المذكور في أصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله تعالى ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا أوكد وأبلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما أنكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل أو الحرمة اذا كان لمعنى في العين أضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك لا لمعنى فيها (قوله وعندنا لا ينعقد) أي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان أحدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير أسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفتضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وأورد على الاول ان الاضافة أيضا ينبغي ان تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بان التعليق يمين وهي لتحقق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان

للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط (فيختلف الحكم فى المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر

فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث) لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم فى المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لايجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط فى باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هى شرط لها والحنث سبب (وفرقه بين المالى والبدنى غير صحيح اذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى) وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية (وتبين الفرق) أى على مذهبنا (بين الشرط و بين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم أما الاجل فظاهر) فانه داخل على الثمن لا على البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لايحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون

السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر) أى الشرط والبيع لايحتمله لانه يصير بالشرط (قوله
قمارا فشرط الخيار شرط مع المنافى فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط أسهل من

ينبغى ان يلغو كما اذا قال للاجنبية أنت طالق وأجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والتعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق ان شاء الله تعالى (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك) يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله تعالى عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين الأول أن اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشئ والثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذى هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل أن يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لا يجوز أن يبقى الخلف أعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء وفى كون سبب الكفارة هو الاحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما (قوله وفرقه) أى فرق الشافعى رحمه الله تعالى بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل فى المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا فى ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية فى أن المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة فى المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه فى البدنية وسيجىء فى باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فى البدنية وانما قال فى حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود فى حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان و يندفع الخسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعى رحمه الله تعالى التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فى أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط أشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتأثير الشئ فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك فى السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة أنه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو أن يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وأن يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا فى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر أى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض وللقائل أن يقول الاعتاق أيضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لأنه ازالة الرق

(قوله الباب الثانى) أى الثانى من البابين اللذين أورد فيهما أبحاث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى (قوله اللفظ المفيد له) الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الأن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا الان الكلام فى اللفظ المفيد للحكم الشرعى وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى أن يقال المراد احتمال أحدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ فى تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به فى خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعى من غير أن يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعى ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفى مجازا عن النهى فيفيد الحكم الشرعى بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت الشئ أو نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته وأما اذا جعل مجازا عن الامر فمن أين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففى مثل والوالدات يرضعن الخبر الذى هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثانى وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص (قوله وأما الانشاء) فهو اما طلبى أو غير طلبى ولكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهى اذ بهما يثبت أكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اصدر بعض كتب الاصول بباب الامر النهى قال الامام السرخسى أحق ما يبتدأ به فى البيان الامر والنهى لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه (قوله فالامر قول القائل استعلاء) أى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا أى تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع فى أن الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهى ويرد عليه نحوا كفف اللهم الا أن يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول أنسب لانه جعل الامر والنهى من أقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان أريد

دخوله عليه ماقاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل أن يدخل التعليق فى السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع (الباب الثانى فى افادته الحكم الشرعى) أى فى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما (اللفظ المفيد له اما خبر) ان احتمل الصدق والكذب (من حيث هو) أى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق (أو انشاء) ان لم يحتمل (واخبار الشارع) كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن (آكد) أى من الانشاء (لانه أدل على الوجود) اعلم أن اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد فى الامر لا يلزم ذلك فاذا أريد المبالغة فى وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا (وأما الانشاء فالمعتبر من أقسامه ههنا الامر والنهى فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهى قوله استعلاء

اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وان أريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا أو حكاية عن الآمر المستعلي فانه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والامر حقيقة) أعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان ا م ر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب أبو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول أعني مفهوم أحدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل أيضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم أيضا يدل على الايجاب ضرورة انه أمر وكل أمر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه أمرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا أو طبعا أو خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان أحدهما الاصل وهو ان الفعل أمر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر أتعجبين من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النفي ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت أي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل (قوله قلنا) لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع اشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل أيضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه أكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في أمرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول أعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح أعني مصدر فعل حتى يشتق منه أمر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في

لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه) أي على ان الامر (للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله أمر حقيقة وكل أمر للايجاب احتجوا على الاصل) وهو ان الامر حقيقة في الفعل (بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد) أي فعله (وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للايجاب (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه) أي نفي الامر أي يصح لغة وعرفا أن يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن (وتسميته أمرا مجازا اذ الفعل يجب به) قوله اذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل

الصحاح

الصحاح وفى هذا الكلام اشارة الى ماسبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى أن الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعنى الشأن والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم أجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل أمرا كما فى قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر و يثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل أمرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤن أى المقصود بالشأن الذى هو مصدر شأنت أى قصدت وذكر الامام فى المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر فى الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون أى اطاعوه فيما أمرهم به وما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشئ بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة أو الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب فابطل التفريع أولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا أما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبى صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سيأتى بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان أو فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب أما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على ما ستعرفه وأما فى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعانى انما هى العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وأيضا المقصود بالامر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاءه بالمقاصد فى حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى أفعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام وأما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى أصلى وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفى عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع فى الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى أبو سعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم

سلمنا أنه حقيقة فيه) أى فى الفعل (لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل) أى الدلائل التى تدل على ان الأمر للايجاب تدل على ان الأمر القولى للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره يراد بها الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعلى وسيأتى وأما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب (واللفظ كاف) أى الامر القولى كاف (المقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه يستعمل فى معان مختلفة وهى ستة عشر) ١ الايجاب كقوله تعالى أقيموا الصلا
٢ الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ٣ التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك ٤ الارشاد كقوله تعالى وأشهدوا اذا
تبايعتم ٥ الاباحة نحو كلوا ٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم ٧ لامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ٨ الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين ٩ التعجيز نحو فأتوا بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا قردة ١١ الاهانة نحو ذق انك أنت العزيز الكريم ١٢ التسوية نحو اصبروا أولا تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم اغفر لى ١٤ التمنى نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى ١٥ الاحتقار نحو ألقوا ما أنتم ملقون ١٦ التكوين نحو كن فيكون (قلنا الوجب التوقف هنا لوجب فى النهى لاستعماله فى معان) وهى التحريم كقوله تعالى لاتأكلوا الربا والكراهة كالنهى عن الصلاة فى الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولاتمنن تستكثر والتحقير نحو ولاتمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولاتعتدوا والارشاد نحو لاتسألوا عن أشياء والشفقة نحو النهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى فى نعل واحد (ولأن النهى أمر بالانتهاء) عطف على قوله لاستعماله فى معان (فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولاتفعل)
لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة (وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) اعتباره
يمكن أن يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لايكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر

على القائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام أتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أيكم مثلى يطعمنى ربى و يسقينى فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ماقال الامام الغزالى رحمه الله تعالى انهم لم يتبعوه فى جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا (قوله وموجبه) لما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول الحقيقى لمسماه أعنى لصيغة افعل وقد اختلفوا فى ذلك فذهب ابن سريج من أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى الى ان موجب الامر أى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا و بعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى أن يتبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال لافى تعيين الموضوع له لأنه عنده موضوع بالاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك بينهما لفظا (قوله التأديب) هو قريب من الندب الا أن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف و يقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها أى الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلى أى انكشف جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كأن انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله ألقوا احتقار لسحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد (قوله قلنا) ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه أيضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضرورى بانه ليس موجب افعل ولاتفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى أيضا التوقف لانه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل * ثم أبطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات أو بطلان حقائق الالفاظ بان لايتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثانى ان الاحتمال انما ينافى القطع باحد المعانى لا الظهور فيه ونحن لا ندعى ان الامر محكم فى أحد المعانى بحيث لايحتمل غيره أصلا بل ندعى انه ظاهر فى الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر أما أولا فلان الواقفين فى الامر واقفون فى النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لاينافى ذلك لان التوقف فى الأمر توقف فى أن المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهى توقف فى ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف فى كل منهما توقف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل وأما ثانيا فلان الاحتمال فى الامر والنهى احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص أو احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق (قوله و بيان العاقبة نحو ولا تعتدوا) هكذا وقع فى اكثر النسخ وفى بعضها لاتعتذروا والحق انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا و بيان العاقبة نحو ولاتحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لاتعتذروا (قوله وهذا الاحتمال) أى

وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذما من لفظ الا وله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعانى الموضوع لها (وأيضا لم يدع أنه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى و الندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه الندب والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم) يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب (وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم) قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم القضاء والله أعلم بمعنى الحكم وأمرا مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان أريد الفعل فاما أن يراد فعل القاضي او المقضى عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان أريد فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وأيضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن أن يكون الحكم باباحة فعل أو ندبه وان أوجب ذلك فهو المدعى فعلم أن المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك) فالذم على تركه يوجب الوجوب (وانما قولنا لشئ اذا أردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد) ذهب الشيخ الامام أبو منصور الماتريدي رحمه الله الى أن هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى أن حقيقة الكلام مرادة بان أجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر أما على المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا أن الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مرادا بهذا الامر) أي أراد الله تعالى أنه كلما وجد الامر يوجد المأمور به (فكذا في كل أمر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أي يكون الوجود مرادا في كل أمر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل أي كن فاعلا للصلاة وزك أي كن فاعلا للزكاة فثبت ان كل امر امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل (الا ان هذا) أي كون الوجود مرادا من كل امر (يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص) كقوله تعالى أفعصيت امري

اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أي أكثر العلماء ان موجب الامر واحد لأن الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى أو بينهما و بين الاباحة أو بين الثلاثة و بين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ أيضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض أصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن اباحته وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك أمرا زائدا على الرجحان وقال أكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة أو الندب جعل النقصان أصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح أعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى وتمسك بالنص ودلالة الاجماع أما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا أعرض عنه وأنت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبي صلى الله عليه وسلم و يجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض أي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب اذ لا معنى للتحذير

عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة أو العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور فى ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو أول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون أمره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع فى كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع فى أن الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب أو الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما الا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى أن الامر المطلق للوجوب ولا نزاع فى أنه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا ان يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من أمرهما شيئا و يتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فى جميع أوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة فى سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه فى سياق النفى ثم لا بد ههنا من بيان الامرين أحدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشئ قولا كما فى قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه أى حكم أو فعلا كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أى خلقهن وأتقن أمرهن ولا يخفى أن الاسناد الى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول وأما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما أن المراد من الامر هو القول دون الفعل أو الشئ على ما ذكروا فى قوله تعالى اذا قضى أمرا أى اذا أراد شيئا وذلك لانه لو أريد فعل فعلا فلا معنى لنفى خيرة المؤمنين منه ولو أريد حكم بفعل أو شئ احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفى الخيرة على الاطلاق لجواز أن يكون الحكم بندب فعل شئ أو اباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا لنفى الخيرة يثبت المدعى وهو أن الامر بالشئ يقتضى نفى الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر أن المراد من الامر فى قوله من أمرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا نصبا على المصدر أو التمييز لما فى الحكم من الابهام أو الحال على أن المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءنى زيد ركوبا فاعجبنى ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد أى ما منعك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ أمرتك دون ان يقول اذ أمرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى ان المقيد بالقرينة يستعمل فى غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته فى تكوين الاشياء ان يكونها بهذه

وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون (ولعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ)

الكلمة

الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا ازلى فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين أى سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر أعنى امر كن أما على الثانى فظاهر لان معناه نقول حدث فيحدث أى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه وأما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلناه هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى أقيموا الصلاة كونوا مقيمين الصلاة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب أى حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المأمور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما فى أمر الايجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا صار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود حاصل ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فأثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجوب الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الأمر فى اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به فى أوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأيضا اذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما تنبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفعصيت امرى أى

(مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما فى وابتغوا من فضل الله أى اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما فى فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة)
أى الندب والاباحة فى الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغى ان يثبتا على
وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم (مسئلة وان أريد به الاباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لأن الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه) اعلم ان الامر اذا كان حقيقة فى الوجوب فاذا أريد به الاباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لأنه أريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخى والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام رحمه الله تعالى هذا وتأويله ان المجاز فى اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا أريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذى يدل على هذا الاصطلاح قوله فى هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير أما فى اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزأه أو معنى خارجا عنه
وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله تعالى لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم مامورا
اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير فى علم الكلام فحاصل الخلاف فى هذه المسئلة ان
اطلاق الامر على الاباحة أو الندب أهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان تكون علاقة

تركت موجبه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها أى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن أين يعلم الوجوب فى مطلق الأمر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق * وأما دلالة الاجماع على ان موجب الأمر المطلق هو الوجوب فلاتفاق أهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف فى اثبات مدلولات الالفاظ (قوله مسئلة) اختلف القائلون بان الامر للوجوب فى موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريمه فالمختار انه أيضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هى فى الأمر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لأنه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضى الله تعالى عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب بان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة فى الآيتين بمعونة القرينة وهى ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسى ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة الآية واعلم ان المشهور فى كتب الاصول ان الأمر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى اذا أريد بالامر الاباحة أو الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس فى صيغة الأمر لوجهين أحدهما ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعدما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الأول وهو ان الامر حقيقة اذا أريد به الاباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفى مثل ما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى انه لا دلالة فى هذا على كون صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ ا م ر على الصيغة المستعملة فى الاباحة والندب كما فى قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر فى أصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخى وأبى بكر الرازى وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان أهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر ندب وهذا لا ينافى كون صيغة الامر مجازا فى الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبى فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون

مأموربه وجوابه ان المباح الذى يحصل به ترك الحرام لايتعين لذلك بل يجوزان يحصل ترك الحرام بمباح آخرولايلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من أمور محصورة معينة والمباحات التى يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى لولا نظم الندب والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى والجصاص فلهذا ذهب أكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو فى صيغة الامر وأولوا كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة فى المعنى المجازى ولانه يجب فى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أى دل عليه بلا قرينة ذكروا له تأويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب فى المجاز استعمال اللفظ فى غير ماوضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل فى غير ماوضع له أى فى معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها فى الندب أو الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا أو من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فى فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب أو الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب أو الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب أو الاباحة أعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء فى أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة أو الندب استعمالها فى جزئيهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما فيثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الاثر الثابت به أعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك أو كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى من أن عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل

المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقى والمجازى كالشجاعة بين الانسان الشجاع والاسد (والاصح الثانى) وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزأيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك أصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان الامر دال على جواز الفعل الذى هو جزؤهما) أى الاباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذى به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب) وهذا بحث دقيق ما مسه الاخاطرى

(هذا اذا استعمل وأريد به الاباحة أو الندب أما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب أو الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد) أي هذا الخلاف الذي ذكرناه وهو أن دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر وأريد به الندب أو الاباحة أما اذا استعمل الامر وأريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب أو الاباحة على مذهب الشافعي فلامر هل يكون مجازا أم لا فأقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه أريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا أطلقت الانسان وأردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا أطلقت الانسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا (فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج ألعامنا هذا أم للابد) سأل أقرع بن حابس في الحج ألعامنا هذا أم للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار (قلنا اعتبره بسائر ا... وتكراره العبادات وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وأقم الصلاة لدلوك الشمس فانه لتجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتمله أصلا لان لفظ المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن أو مجموع الافراد لأنه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض) أي لا يقع على العدد المحض (في طلقي نفسك يوجب

فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذونا فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا تليق بهذه الصناعة ألا يرى أن قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من أن الامر لا يدل على جواز الترك أصلا ان أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان أراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا أو مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من أفراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من أفراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة ألا يرى أنه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا وماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد أنه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب أنه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة أنه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان أو يطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا أن الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق (قوله هذا اذا استعمل) يعني أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزئين جميعا وأن يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله تعالى يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله افراده

وتكراره ووقوعه مرة بعد أخرى وذلك بايقاع أفعال متماثلة فى أوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلاة فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا والامتناع ايقاع الافراد فى زمان و يفترقان فى مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لاخلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه أربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان أما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من أطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلان الأقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل ألعامنا هذا أم للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم أن لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما أشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر و بالسبب أعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفى أكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال فى حجة الوداع ألعامنا هذا أم للابد ولا تعلق له بالامر وأما حديث الاقرع بن حابس فهو ماروى أبو هريرة رضى الله عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ماهو المستفاد من الامر قلنا لا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه الصلاة والسلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثانى مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وهو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة أو متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب ضربا قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا أو افعل ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير فى قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار فى أمثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب فان قلت الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لامعنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط أو وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى ان المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفى الا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فى مسئلة ان دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا عبر فى التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق فى اثبات مالا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن

الثلاث على الأول ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلاث لا الاثنين) لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لأن الاثنين عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدار فطلق نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى لانه لا رواية عن هؤلاء فى هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم (وفى ان دخلت الدار فطلق نفسك ينبغى ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا

مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الاطلاق توجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسى المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعد به ممتثلا و يحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتبارا أعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلق نفسك فقد سبق فى بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه أيضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق فى الكرة الثانية وكلام القوم صريح فى ابتنائها على ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام فى المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره و به يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الامر فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا أصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رحمه الله تعالى ظاهر فى ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر أعنى اقطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا (قوله فصل) لا نزاع فى ان اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعى رضى الله عنه يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل فى وقته المقدر له شرعا أولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء

وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار

*فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء) أى تسليم عين الثابت بالامر (وقضاء) أى تسليم مثل الواجب به وقلنا فى الاول الثابت به ليشمل النفل

استدرا كالماسبق له من الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة مافعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله أولا بناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة مافعل ثانيا لا أولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء أولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلاة النائم أو الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا أولا وعند أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى الاداء والقضاء من أقسام المأمور به موقتا كان أو غير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ماوجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ماعلم ثبوته بالامر لا ماثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ماعلم ثبوته بالامر كفعل الصلاة في وقتها أو ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ماعلم ثبوته من الامر لا ماثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى مايقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فاخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر أعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وأفسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا مايعم الفرض أيضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لونوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه أو عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه أدنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا أو مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعد مافسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من أقسام المأمور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان أو راجحا على الترك أو مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو مايثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ماذكر صاحب الكشف من انه ينبغي أن يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة بان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب أي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا أو يجعلها

(ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف

الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث) قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون أصلا اذا لم يكن عامدا في الترك (واذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء) جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ

وأيضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت

موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح أيضا اداء لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا أو معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازما أو راجحا أو مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي (قوله ويطلق كل منهما) أي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشئ الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم أي أديتم فاذا قضيت الصلاة وكقولك أديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكر وا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل (قوله والقضاء) لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة أكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا كالقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام رحمهم الله تعالى القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير أيام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له أي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيآتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا كالوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه أي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيآت والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى أصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيآت والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل أو الضمان فالذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت الا أن

(فان قيل فعلى هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب بما أوجب الاداء (قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان ينبغى أن يجوز فى رمضان آخر) أى اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما أوجب الاداء والاداء قد أوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء فى رمضان آخر (قلنا القضاء ههنا يجب بما أوجب الاداء) أى النذر (وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) أى الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط فى رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا) أى عارض شرف الوقت (بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه الحياة والموت) وهو من شوال الى رمضان آخر (عاد الى الاصل موجبا الصوم مقصود) أى اصوم مخصوص بالاعتكاف (فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله وكان هذا أحوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ماثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فنجيب بان هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى لان ماثبت بشرف الوقت الخ فمعناه ان شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصانا فالزيادة هى أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة أيضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف أيضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضا بالطريق الاولى

المصنف رحمه الله تعالى قد صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم فى أيام أخر والصلاة فى وقت آخر من غير تعرض لشئ آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأتى به فى وقته ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت الا أنه نبه فى اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز فى حق أصل العبادة فيثبت الحكم فى غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما أوجب الاداء قلنا لا نسلم أن النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان أداء بمنزلة أن يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتأخير لانا نقول معناه انه أمر بالصوم وبايقاعه فى يوم الخميس فلما فات ايقاعه فى يوم الخميس الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال لله على أن أعتكف رمضان أو أعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز أن يقضيه فى رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء أن يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد أو السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب أن يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد فى وجوب قضائهما ويمكن أن يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفى لفظ فخر الاسلام رحمه الله

تعالى إشارة خفية الى هذا المعنى أو يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما وللاعتكاف أثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وماثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لايتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ماثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا أحوط الوجهين لان ماثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال أولى فاذا عاد لم يتأد في رمضان الثانى فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشئ ايجاب لتوابعه وشرائطه التى لايتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلاة فانه مما لايلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جاز أداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان أى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لايقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أمكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم تثبت القدرة أى على اكتساب مثل مافات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ماثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقى أصل الصلاة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا أى سقوط ماثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه أحوط الوجهين اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ماثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ماثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه أحوط الوجهين هو ان ماثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذى هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثانى لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه أولوية سقوط النقصان أمران أحدهما ان الاتيان بالعبادة أحوط من تركها وايجابها أولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به وأما الثانى فلان الاعتكاف شرع بصوم له أثر في ايجابه حتى لايسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت مايثبته خوف الموت فاولى ان يثبت مايثبته خوف الموت وشئ آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته

أدى الى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان لفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ماذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلابد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شئ لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها أولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف وتعريفه أخرى مبنى على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه أيا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزئ في شهر رمضان الآخر كان ينبغي أن يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له (قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها) لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت) فقيل أحدهما ايجاب القضاء بما أوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول أحوط والالزم أن لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل أحدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى والاول أحوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن أصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال أولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوى الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذى استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموه والحمد لله ملهم الصواب

(والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة أوقاصر ان لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق منفردا أوشبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم أقام) امابدخول مصره ليتوضأ وامابنية الاقامة فى غيرمصره (وقدفرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء) والقضاء لايتغير أصلا لابالاقامة ولابالسفر (وان لم يفرغ) أى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء أونوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم أربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصارفرضه أربعا (أوكان هذا المسافر مسبوقا) أى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر فى صلاة الظهر فى الوقت مسبوقا أى اقتدى بعدما صلى الامام ركعة فلما تم صلاة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم أربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ماسبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم أداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم أداء جميع الصلاة مع الامام فيكون فى المقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا (أوتكلم) أى تكلم اللاحق (بعد فراغ الامام أوقبله ونوى الاقامة يتم أربعا لانه أداء فيتغير بالاقامة) لان عليه الاستئناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم أربعا (ولهذا لايقرأ اللاحق ولايسجد للسهو) أى لاجل ان اللاحق كانه ان خلف الامام لايقرأ ولايسجد للسهو أى اذا سها فى القدر الذى لم يصل مع الامام لايسجد للسهو كالمقتدى اذا سها لايسجد للسهو (بخلاف المسبوق) فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو (وأما القضاء فامابمثل معقول كالصلاة للصلاة وامابمثل غيرمعقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل مالايعقل له مثل قربة لايقضى الابنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية) وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الافى هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى

(قوله والاداء) قدسبق ان المأمور به اما اداء أوقضاء ثم كل منهما امامحض ان لم يكن فيه شبه الآخر أوغيرمحض ان كان فيصير أربعة والى هذا اشارفخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله الأمر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والافقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لايعقل فقضاء بمثل غيرمعقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه اشارفخر الاسلام رحمه الله تعالى بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد يصير اثنى عشر قسما فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقدجعله قسيما لهما الاان المراد ماذكرناه وفى العبارة اختصار اى الاداء امامحض وهو كامل اوقاصر واماشبيه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والافالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلاة التى شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل اوكلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المصنف رحمه الله تعالى اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قديكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضامنها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلاة نفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا (قوله كفعل اللاحق) هو الذى ادرك اول الصلاة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه اوسبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلاته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ماالتزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لابعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الاانه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقدفاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لاقضاء شبيها بالاداء (قوله فى الوقت) اذلو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقدفرغ) حال من فاعل ثم أقام والمعنى ان دخول المصر أونية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام (قوله والقضاء لايتغير) لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لايفارق الاصل (قوله واما القضاء) يعنى انه امامحض بمثل معقول أوغيرمعقول واماغيرمحض (قوله وثواب النفقة للحج) يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لاتجرى فى العبادات البدنية الا

أدعوار بكم تضرعا وخفية (فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة) أى لا تقضى لان ابطال الاصل الخ (اذا أدى الزيوف فى الزكاة فان قيل فلم أوجبتم الفدية فى الصلاة قياسا) أى على الصوم هذا اشكال على قوله ومالا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلاة للشيخ الفانى والنص ورد فى الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغى أن لا يقاس عليه غيره وأما

الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة فى غير هذه الايام ولا يدرى أن التصدق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة أم لا (والتصدق بالعين أو القيمة فى الاضحية قلنا يحتمل فى الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب أو الواجب ونرجو القبول) فانه يحتمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وان لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتيا بالمندوب ومحمد قال فى هذا الموضع نرجو القبول (وفى الاضحية لان الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيق الضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون) وهو أن الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين (فى الوقت) حتى لم نقل ان التصدق بالعين فى الوقت يجوز (فى معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا) الاشارة

ترجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت (اذا جاء العام الثانى لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء) عطف على قوله وأما بمثل غير معقول (كما اذا أدرك الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه) أى كبر تكبيرات الزوائد (فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء * وحقوق العباد أيضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق فى الغصب والبيع والصرف والسلم) لما عقد الصرف أو السلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه فى الذمة فكان ينبغى أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يكون

أن فى الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفى قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء أو للمثل والثواب ليس شيأ منهما (قوله ولا يقضى تعديل الاركان) الفائت فى الصلاة ولا صفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكاة لانه اما أن يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الاصل بان يقضى صلاة معتدلة الاركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال و يقضى دراهم جيادا وهو أيضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول (قوله فقلنا بالوجوب احتياطا) أى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط و يرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله تعالى فى الزيادات فى فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى (قوله وفى الاضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أى قلنا بوجوب الفدية فى الصلاة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين أو القيمة فى الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل فى العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا أن التصدق بالعين نقل فى الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام و يستوى فيه الغنى والفقير الا أنه يحتمل أن يكون نفس التضحية والاراقة أصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين أو القيمة فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية و بعد الوقت عملنا بالاصل وأوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية أو بالقيمة ان استهلكت المعينة أو لم يعين شيأ احتياطا فى باب العبادة وأخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله فى الوقت وفى معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل فى الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح (قوله لم يبطل بالشك) أى باحتمال أن تكون الاراقة أصلا وقد قدر على المثل بمجىء أيام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل فى الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن للركوع شبه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء أعالى البدن موجود فى الحالين الا أنه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء (قوله تنقسم الى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى (قوله والبيع) أى وكتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف

من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضى سابقية الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى أن الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا أن الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لأن الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له الا أن الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه أداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت فى الذمة لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا وأما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل أن المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فيتقاصان مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل (قوله والقاصر) يعنى اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته أو طرفه أو بدين بان استهلك فى يده مال انسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث فى يد الغاصب أو غصب جارية فردها حاملا أو باع عبدا أو جارية سالما عن ذلك وسلمه باحدى هذه الصفات فهذا أداء لوروده على عين ما غصب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه أداؤه ويتفرع على قصور الاداء أنه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان المشترى لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشترى زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو مرتهن أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشترى لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففى لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى أن الخلاف فى المشتغل بالجناية دون الدين وفى المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا (قوله وكاداء الزيوف) جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب أداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما فى يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض فى يد رب الدين بطل حقه فى الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا أداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى له أن يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لأن المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه

استبدالا فى بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام (والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية أو دين أو غيرهما) بان كان حاملا أو مريضا (حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلا لما مر

(والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا أمهر أباها فاستحق) صورة المسئلة ان يكون أب المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر أبوها فاستحق (حتى وجب قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها أداء) أى تسليم الزوج اليها أداء (فلا يملك منعه) أى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم أباها اليها الا يملك الزوج ان يمنعه منها (ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه الصلاة والسلام ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير أصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أراد بالعين هذا المجموع أى الذات مع الاعتبار لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع (فلا يعتق قبل تسليمه اليها و يملك الزوج اعتاقه و بيعه قبله) أى بيع العبد قبل تسليمه اليها (وان كان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا أطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله

اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغى أن يجعل قيد التمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والاداء الذى يشبه القضاء) كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده هو أبو المرأة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه و وجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء أو هبة أو ميراث أو نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم أداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذى استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه و يتفرع على كونه أداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على التسليم الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ و يتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه و يتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه كما انه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه (قوله دخل على بريرة) هى مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها وعائشة من بنى تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على النبى عليه الصلاة والسلام (قوله ولان حكم الشرع) دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مملوكيته لان الشئ الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين و بحله للبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة (قوله ومن الاداء القاصر) فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وأخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعنى لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه وأباحه أكله فأكله جاهلا بانه الطعام الذى غصب منه فهو أداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد فى كتب أصحابه وأشار بقوله أطعم المغصوب الى انه لو أطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه أو لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعى رحمه الله تعالى بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهى عنه فلا يكون أداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت

ولنا أنه أداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف و بالجهل لايعذر والعادة المخالفة للديانة لغو) وهو ان يأكل فى موضع الاباحة فوق مايأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل أولامثل له لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى المعنى فلايجب القاصر الاعند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل و بين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لايقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا أفضى اليه يدخل موجبه فى موجب القتل) المراد بالموجب هنا مايجب بالقتل والقطع وهو القصاص (اذ القتل أتم موجب القطع) المراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع فى محله (فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) أى هذا الذى ذكر ان القتل أتم أثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة فى جزاء الفعل فلا) لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ماهو جزاء الفعل وهو القصاص (وانما يدخل فى جزاء المحل) أى انما يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل (كما يدخل ارش الموضحة فى دية الشعر) وهذا لان الدية جزاء المحل (والقتل قد يمحو أثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما أكل السبع الا ماذكيتم جعل القتل ماحيا أثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل أتم أثر القطع (وانما لايجب) أى القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات (بتلك الضربات اذلا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء) أى قضاء القاضى وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبى يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع (والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلايجب الا عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى رحمه الله) فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص وأخذ الدية (وانما شرع) أى المال (عند عدم احتماله) أى القصاص (منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية ومالايعقل له مثل لايقضى الا بنص) قد ذكر هذه المسئلة فى حقوق الله تعالى فالآن نذكرها فى حقوق العباد لنفرع عليها فروعها

به العادة من ان الانسان يأكل فى موضع الاباحة فوق مايأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى أو الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهى عنه فلايكون أداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احداهما انه تغرير والتغرير لايكون أداء لان التغرير منهى عنه والاداء مأمور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والبراءة لاتحصل الا بالأداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلايعتبر نفيا للغرور (قوله ولنا انه اداء حقيقة) لانه أوصل المغصوب الى يد المالك أصلا ووضعا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل أزال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما أعاد الا يد الاباحة والقاصر لاينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما فى اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارو نقيصة فلايعذر به المالك فى ابطال ماوجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد و يبرأ الغاصب وماذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل فى موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى أن يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لايبطل الاداء (قوله والقضاء بمثل معقول) قيل يجرى مثل هذا التقسيم فى حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت فى الذمة هو أصل الصلاة لاوصف الجماعة فالقضاء بجماعة أو منفردا اتيان بالمثل الكامل الا أن الاول أكمل (قوله ففى قطع اليد ثم القتل) اما أن يصدرا عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين اما أن يكونا خطأين أو عمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفاصيل الاحكام فى كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور فى الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا و يكون القتل قبل البرء (قوله وعندهما) ليس للولى أن يقطع بل له أن يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا أفضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع فى نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعى وهو القصاص فى موجب القتل لان القتل قد أتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر أن المراد بالموجب فى الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا أن الاول ثابت شرعا والثانى حسا وماذكره المصنف رحمه الله تعالى تعيين لما صدق عليه الموجب فى الموضعين لابيان اختلافهما بالمفهوم (قوله والقتل قد يمحو أثر القطع) من حيث ان المحل يفوت به ولايتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل (قوله وعند أبى يوسف) يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لامثل له والخلف انما يجب بالسبب الذى وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن أداء المثل وذلك بالانقطاع

(فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها) أى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد متقومة) أى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لايجوز الا به) أى بالمال المتقوم قال الله تعالى أن تبتغوا باموالكم (ويجوز) أى ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما (فتكون فى نفسها كذلك) أى لما كانت المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة (لان ماليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون فى نفسها كذلك (لان العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضع غير متقومة فى حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها متقومة (قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ماليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضا (بخلاف القياس) لما بينا انه لا تقوم بلا احراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين أحدهما انه لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى العقد والثانى انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال فى الغصب على كونها مقابلا بالمال فى العقد (هذا) أى لكون التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله (وللفارق أيضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثانى (فان له أثرا فى ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع) هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا (ولا غير ولى القتيل اذا قتل القاتل) أى لا يضمن غير ولى القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولى القتيل شيأ الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل

بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا فى أيدى الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعى رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى والملكية عند الشافعى رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها او بالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أبى حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان فى كل آن وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث أمثالها فى كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا أن يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وأيضا للخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال (قوله تقومها فى العقد ثبت بالرضى) منع لقوله ماليس بمتقوم فى نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تأثير الشئ فى الشئ يجوز أن يكون باحد أجزائه أو لوازمه (قوله فلا يقاس عليه) أى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فى الغصب بالقياس على تقومها فى العقد ولا اثبات أصل المدعى وهو مقابلة المنافع فى الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به فى العقد اما الاول فلان الحكم فى الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح مقيسا عليه وأما الثانى فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا فى ايجاب المال فى مقابلة ماليس بمال كما فى الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود فى كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثانى بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ماليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج فى كل منهما والرضى انما يؤثر فى صحة استبدال ماليس بمال بالمال لا فى جعل ماليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع (قوله وهو) أى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان فى استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفى حياة أولياء المقتول وابنائه حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد فى المال وانما ثبت فى الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة

(والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا أمهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز) أى عن أداء الاصل وهو تسليم العبد (فوجب القيمة فكانها أصل ولما كان) أى الاصل وهو العبد (معلوما من حيث الجنس يجب هو) أى الاصل وهو العبد (فيخير بينه و بين القيمة وأيهما أدى تجبر على القبول) وأيضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء

(فصل لابد للمأمور به من الحسن) هذه المسئلة من أمهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية على مسئلة الجبر والقدر التى زلت فى بواديها أقدام الراسخين وضلت فى مباديها أفهام المتفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها أعنى الحاق بين طرفى الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التى لا يطلع عليها الا خواص عباده وها أنا معزل عن ذلك لكن أوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم أن العلماء ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافراله والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا

الاسم المعصوم عن الهدر بالكاية (قوله والقضاء الشبيه بالاداء) كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت فى الذمة كالابل فى الدية والغرة فى الجنين وهذا جهالة فى الوصف لا فى الجنس كما فى تسمية ثوب أو دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل فى البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع اليه و يعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغى أن تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو أمهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثانى تجب القيمة كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه أحد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فأيهما أدى تجبر المرأة على القبول فظهر عاذكرنا ان قوله وأيضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه فى اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ماقررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضايا الشرع انه لابد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام أمر لغة وقد اختلفوا فى ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر أو من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله تعالى قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجمل القول بانه لابد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر أو بالعقل قبله قال فى الميزان وعند نا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان وأصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به (قوله هذه المسئلة) يعنى مسئلة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لان معظم أبوابه باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز أن يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام و بالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن أفعال البارى تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته وأصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتهما أمر مهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن و بالنهى ما ليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها أصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه و بوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته فى هذه المسئلة فمن زل قدمه فى البوادى أو ضل فهمه فى المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق أو اعترافه بالعجز ومن غرق فى بحره ولم يتنبه للخطأ فى مقدماته فقد هلك (قوله وحقيقة الحق) الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاده الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق أى الثابت فى نفس الامر هو الحاق أى الوسط بين الافراط والتفريط على ما أشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه أى عما يشبه الحق وليس بحق (قوله وفقت) أى جعلت واقفا عليه ووفقت أى جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثانى من التوفيق (قوله اعلم ان العلماء) تحرير للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن

والقبح

وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبيح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا أما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على امرين أحدهم انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما أن فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ماليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى أفعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعرى بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال (فالحسن عند الاشعرى ماأمر به) سواء كان الامر للايجاب أو الاباحة أو الندب (والقبيح مانهى عنه) سواء كان النهى للتحريم أو للكراهة (وعند المعتزلة مايحمد على فعله) سواء كان يحمد عليه شرعا أو عقلا وهذا تفسير الحسن (ومايذم على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالتفسير الآخر مايكون للقادر العالم بحاله أن يفعله) احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضا (وماليس له ذلك) أى القبيح ماليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان الا

والقبيح يطلق على ثلاث معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافى جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث وعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فنها ماهو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ماهو نظرى كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها مالا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانه ممالا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعرى لا يثبت الحسن والقبيح الا بالشرع وهذا مبنى على أمرين يعنى ان العمدة فى اثبات ذلك أمران أحدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشئ من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن أو قبيح بناء على تحقق مابه الحسن أو القبيح وثانيهما ان فعل العبد اضطرارى لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على مالا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعرى مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين (قوله لان الحسن والقبيح لا ينسبان الى أفعال الله تعالى عنده) أى عند الاشعرى والمذكور فى الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل مايشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بماليس بمنهى عنه فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وماذكروا من تفسير الحسن بما أمر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو فى أفعال العباد خاصة وكون المباح داخلا فى تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على ماصر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح أن يقال القبيح مانهى عنه والحسن ماليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى تعالى (قوله وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقبيح تفسيران أحدهما الحسن مايحمد على فعله شرعا أو عقلا والقبيح مايذم عليه وثانيهما الحسن مايكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبيح ماليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحترزوا بالقادر أى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان مالهما أن يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلولم يقيد لا انتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثانى أعم لتناوله المباح أيضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثانى لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذى لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثانى ويمكن الجواب بانه داخل فى القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثانى ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل فى القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل أن يقول ان أريد بماله ان يفعله أو لا يفعله مايجوز له ان يفعله ومالا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل فى الحسن وهو بعيد وان

الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطه بين الحسن والقبيح وعلى الثانى لا واسطة بينهما (فعند الاشعرى لا يثبتان الا بالامر والنهى) لما ذكرت ان هذا الحكم مبنى عنده على أصلين أوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين أما الاول فقوله (لانهما ليسا لذات لفعل أولصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر) أى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضا لحو هذا الفعل حسن شرعا أوقبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أولصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه وأما الثانى فقوله (ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقا) تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما أن يكون متمكنا من تركه أولا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم فى ذلك الاختيار انه باختياره أم لا فاما أن يتسلسل أو ينتهى الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبيح اتفاقا وأيضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما أى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فاولم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لولم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو أشد امتناعا من رجحان أحد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل أو الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطرارى والاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبيح اتفاقا واعلم ان كثير

قيل

أريد ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه فى القبيح بناء على ان من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيرى القبيح متساويين بل الثانى أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه (قوله لما ذكرت ان هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبنى على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل أولصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم فى هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودى لان نقيضه لا حسن وهو عدمى والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودى يقتضى محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودى فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائما به لامتناع أن يوصف الشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشئ بالشئ هو كونه تابعا له فى التحيز وأيضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الاول انه ان أريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير أحدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان أريد كونه تابعا له فى التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز أن يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له فى التحيز بل تابعا للجوهر الذى يقوم به الفعل الثانى ان الصدق على المعدوم لا يقتضى العدمية مطلقا لجواز أن يكون مفهوم كلى يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفى موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفى وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودى فلو أثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفى بعدمية صورة النفى لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعى أيضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان

قيل هو أمر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه وأما الثاني فتقريره على ماذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله تعالى وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ماذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان أراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان أراد به عدم التوقف على مرجح أصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة أعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة أن يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره أشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا أمر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ماذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب أن لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم أن لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع ٭ الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين أعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف رحمه الله تعالى أورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان أريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على أربع مقدمات (قوله المقدمة الاولى) ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام أو تسخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ

من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن أن يقال انه شئ وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وأنا أسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني على أربع مقدمات (المقدمة الاولى) ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا أوقع الفاعل شيئا واحدا فقد أوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان

التكوين عنده امر غير موجود في الخارج (المقدمة الثانية) كل ممكن فلا بد من ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجده شئ آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شئ آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها اى ذات الموقع والمحدث فانه تحريك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلاثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أي العلة في أمور موجودة في الخارج على ماهو المفروض لا في أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كافي لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه و برهان التطبيق ليس بتام على ماعرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيأ أن يوجد أمور متحققه غير متناهية هي الايقاعات المترتبة و بديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع أيضا فعلا لما لو أوجد شيأ بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ماتقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشئ بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شئ يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير. توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو مالا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان أو معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا أي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احداهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق اصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال و بيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة

مايتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر أولا وكلاهما محال أما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة مايتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر واما الثانى فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده فى الحالتين من غير زيادة أو نقصان ترجيح الوجود أو العدم وكلا الامرين أعنى الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجد شئ آخر أى مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته أن المعلول لايجب معها وان أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففى حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة مايتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا فى حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان فى عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لاحاجة اليها اذ يكفى ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لاشك انه فى زمان عدمه لم يوجده شئ الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام فى الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لايناقضهما فلا وجه لقولكم والالامكن وجوده أو عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولاخفاء فى تناقضهما وهذا معنى مايقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعى قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لايمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته أحد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ماذكره المصنف رحمه الله تعالى مبنى على ان الايجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الذهن متأخر عنهما وفى الخارج غير متحقق أصلا والمشهور انه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع مايتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضرورى فان قيل لم لايكفى فى وقوع الممكن أولويته من غير ان ينتهى الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة مايتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة مايتوقف عليه الوجود انما يفيد أولويته لاوجوبه قلنا ان أمكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة مايتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة مايتوقف عليه الوجود (قوله وهذه القضية) وهى احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعنى انها مع كونها أولية مشهورة لم ينازع فيها الاقوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون ان وجود الشئ واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره أى وقت أراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أو قدم المعلول (قوله واعلم) انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لأنه مالم يخرج عن حد التساوى ولم ينته الى حد الوجوب

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لايلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشئ يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لايوجده واعلم ان مازعموا أن كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لأنه ان اريد السبق الزمانى فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشئ حال عدمه وان أريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه

لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف رحمه الله تعالى بانه ان أريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزمانى وهو ان يكون المتقدم موجودا فى زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب فى زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان أريد السبق الاحتياجى وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو أيضا باطل لأنه ان اريد الاحتياج فى العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان أريد فى الخارج وفى نفس الامر فاما أن يراد بالنظر الى العلة الناقصة أو بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل أما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا أليه اذ النزاع انما هو فى انه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثانى فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزأ من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب أثر العلة التامة متأخرا عنها وكونه جزأ منها يقتضى تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب أثر العلة التامة التى هى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافى سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشئ أثر الشئ وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفى الثانى والجواب أن المراد السبق الاحتياج اليه فى نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب أيضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى وهو تأكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فان أبيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لأنها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئى فهو لا يضرنا وان أردتم السلب الكلى بمعنى انه لا يجب مع شئ من العلل الناقصة فممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد فى ذلك (قوله مع العلة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة بالذات لا محالة (قوله ثم العقل) كانه تنبيه على منشأ الغلط فى سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هى المؤثر التام فلا يمكن تحقق باحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فالعقل ان يعتبرهما معا ناظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وان يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان أخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذى يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هى العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافى تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وأيضا الاخفاء فى انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على أمر ليس

مع العلة الناقصة لايجب ومع التامة لا يكون الوجوب منهما ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما أثر المؤثر التام * ثم العقل قد يعتبر أحد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر فى التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وأيضا مقارنا مع انه فى الحقيقة واحد (المقدمة الثالثة) لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث أمور لا موجودة فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان أوجبه فى وقت معين فحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان أوجبه لا فى وقت معين فحدوثه فى وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فحينئذ ان لم يدخل فى تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة فهى اما موجودات محضة وهى مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث أو انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهى لا تصلح علة الموجود وأيضا وجود زيد متوقف على أجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل أيضا لان هذه القضية

بوجود

بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو أمر اضافى مثلا وهذا اقول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لأنه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع أجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لأنه قبل الوقت لم يكن ايجاد و بعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التى من شأنها ترجيح ماشاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الأظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفى ان يقال لو لم يكن فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها أما الأول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل فى طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شئ من الأزمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما فى الباب انه لا يدل على وجوده وأما الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولان الكلام فى زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة وأما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات أيضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه عدم عمرو فاما ان يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الاول فلان عدمه السابق قديم أى ازلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذى هو بعض اجزاء العلة قديم فمن أين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذى يتوقف عليه وجود زيد أيضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها ازلى ضرورة استناده الى القديم وأما الثانى وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق أعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو أو بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذى يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما أن لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا أو مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه

ثابتة وهى انه كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود لان العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو أو بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده أو بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث

حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزأين أعنى الموجود والمعدوم وزوال
المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال
ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل
فى زوال ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله أو يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام
ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده أو بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم
صار موجودا وسيأتى الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود
زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام فى زيد الموجود وأما الثانى وهو ان يكون لزوال العدم مدخل فى
زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما
يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال
جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التى يتوقف عليها وجود
زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات
لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التى فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء
متحققا الا انه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذى فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال
المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود
زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع
الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه
عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التى يفتقر اليها على عدم شئ ما
ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهى القضية التى ادعينا
انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التى يفتقر وجوده
اليها بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات
التى يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى ان ينتهى الى الشئ الذى لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم
الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات
وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع
الموجودات التى يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة
من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
للعدم الذى له مدخل فى العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا فى علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة
توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام
التى جعلتموها داخلة فى العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع
مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم أعنى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك
الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له فى اثبات المطلوب ويمكن
تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات
لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة

الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام فى زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء فى انها تنافى الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم * فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث أى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففى أى وقت أوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة أو اختيارا أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى ذلك البعض الذى لم يوجد بان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شئ من الموجودات التى يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب * فان قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها أزلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها الا لارتفاع شئ من الموجودات التى تفتقر هى اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت أمور لا موجودة ولا معدومة أجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد أين اى كون فى مكان أو وضع فينعدم ويحدث أين أو وضع آخر فالاين أو الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجودا لوجب بقاؤه فلا يحدث حركة أصلا فالماهية الغير القارة لا تكون أثر الموجب والذات التى يمتنع زوالها كيف توجب أثرا يجب زواله * فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر * فان قيل يمكن أن يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده أيضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم أخر وقد يستدل على اثبات لواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ فى الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو أن الفاعل أوجد شيئا وهذا لا ينافى كون الايجاد أمرا اعتباريا غير متحقق فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد أعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع ان العمى أمر عدمى فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذى يسمونه حالا داخل فى أحد النقيضين ضرورة
قلت هذا التأويل صحيح الا فى قوله وذلك الجزء اما أن يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع
فانه يمكن أن يدخل فى العلة الموجبة لعمرو أمور لاموجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات فى الموجود بل فى المعدوم لا نسلم حينئذ أن زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان الاضافيات الوجودية معدومة فى الخارج وزوالها لا يكون بوجود شئ فثبت توقف الموجودات الحادثة على أمور لاموجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك أنها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة أو بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما أن يجب بالتزام التسلسل
فيها وهذا باطل أو يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما أن لا يجب والظاهر أن الحق هذا فان ايقاع الحركة كانت
غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة أى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها
رجحان بلا مرجح ولا يلزم فى الايقاع الرجحان بلا مرجح أى الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع

ينافى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس أمرا متحققا موجودا فى الخارج (قوله فان قيل) تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعنى بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن أن يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود أولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل فى الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى أنا أوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له أدنى تميز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود أى ما ليس بموجود ولا يخرج شئ عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة أولا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما أن يكون موجودا محضا واما أن يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز أن يدخل فى علة وجود عمرو أمور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شأنه الايقاع أى وقت شاء من غير أن يعلل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بالايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار أحد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نسلم أن زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التى لا يدخل العدم فى مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى أنه اذا جعلت تلك الامور داخلة فى الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا أنه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم فى جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع * واعلم انى لو لم أزد فى شرح هذا الكتاب * على تقرير هذا الباب * بل على توجيه هذا السؤال والجواب * لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق * فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق وانى لو اقتديت بالمصنف فى الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام * وكثر الملام * والله الموفق للمرام (قوله فيثبت) أى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان

كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لاينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز أن يتوقف على أمور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لاتستند الى الواجب بطريق الايجاب ولايلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لاشك أنها مفتقرة اليه بلاواسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لاعلى سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما أن يكون على سبيل الوجوب أولاعلى سبيل الوجوب والوجوب اما أن يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لاالى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما أن يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لايفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا أيضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لاتغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فانا نجد من أنفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلايلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلامرجح بمعنى وجود الممكن بلاموجد ولا ايجاد اذ لاوجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع أجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة أعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر أن يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لايجب مع علته التامة والثاني يجب (قوله واعلم أن اثبات) الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار أما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلامرجح ولو منع تمامية العلة بناء على ان الاختيار أيضا من جملة مايتوقف عليه الفعل لنقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث أوحادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولامخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولايجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع مايتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلامرجح أي وجود الممكن بلاموجد وايجاد وأما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلايلزم القول بالايجاب لان من جملة مايتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لايجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لايلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني الرجحان بلامرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لاوجود للايقاع ولا للاختيار كما لاعدم لهما وأما

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لايمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلاموجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية

(المقدمة الرابعة) ان الرجحان بلامرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لانه اما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح فقط أو المتساوى أو المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن أصلا

الثانى فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلامرجح) أى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلامرجح أى الايجاد بلا موجد و بطلان ذلك بديهى غنى عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح أو للمساوى أو للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران أما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح وأما الثانى فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى أمور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز أن ينتهى الى ترجيح المساوى أو المرجوح أى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى أو المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوى أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى أو المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ماهو الاصل السابق أعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك * فان قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم أوجب هذا دون ذلك * فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوى أو المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوى أو المرجوح مادام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد التساوى فضلا عن المرجوحية (قوله وهو) أى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلامرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح أحد طرفى الممكن بلامرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ماذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد * قلنا الارادة الارادة عينها أو الارادة ترجيح لذاتها أو تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا

وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدى الى اثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوى أو المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده فى نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح أو المساوى على ان الارادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعلم أن الارادة لا تعلل كما أن الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضى ماذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح أو المتساوى ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التى لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو أن الرجحان بلامرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التى تستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان أحد طرفى الممكن بلامرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال

يلزم

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما أن لايحتاج فى وجوده الى غيره أو يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وأيضا انما أوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان فى المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح فى المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذى لايطابق لما فى نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل أيضا اذ يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما فى الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف فى هذا الغرض فعلم أن المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا أولا فالرجحان هو الوجود فقط لأنه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان أراد بالفعل الحالة التى تكون للمتحرك فى أى جزء يفرض من أجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد أبطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير أيضا أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف أيضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ماليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل أو بان ايقاع الايقاع عين الاول واما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وان أراد بالفعل

يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم أن نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحا بالارادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لابد من موجود لايحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية أو الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وأقول الموجود الذى لايحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم أن يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز أن يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها فى اللفظ (قوله وأيضا) يعنى ان المتكلمين فى مقام المنع لامتناع ترجيح أحد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع أى لم لايجوز ترجيح أحد المتساويين كما فى الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بديهية وأما ماذكره المصنف رحمه الله تعالى من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح فى المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان أورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الامنع التساوى أو عدم المرجح فيه (قوله على انا نقول) على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل أن القول بالاحتياج الى مرجح فى نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع أكثر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا فى المثال المذكور انه لاعلم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لايستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز أن يكون راجحا فى اعتقاده وهو لايعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذى به يصير أحد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل (قوله فعلم) مما تقدم انه لا امتناع فى ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون أقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم أيضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله اذا عرفت) هذه المقدمات الاربع فنقول فى الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره

ان المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى تكون للمتحرك فى أى جزء يفرض من أجزاء المسافة واما نفس المعنى الذى وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحركة فان أريد الاول فالجبر أى عدم اختيار العبد فى فعله منتف أما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه فى المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب أعنى عدم الجبر على التقديرين أقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شئ من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل باختياره وقولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل أولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أى وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافى التوقف على تحقق ماليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل فى الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع أو لا يجب أصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع أى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان أريد الثانى أى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر أيضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف رحمه الله تعالى ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق فى المقدمة الثالثة

(قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق) قد ورد فى الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وأيضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيأ ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من أهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات أمر بين الامرين وهو ان المؤثر فى فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا والمصنف رحمه الله تعالى أورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا فى بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفى فى وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التى من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التى من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه و باقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعى وسلامة الآلات لا ينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيأ وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى

(قوله وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل أو يتخيل من ملائمته وما ذكره من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى يشتاق اليها ليس بلازم

الايقاع فيعين ما قلنا فى الايقاع هذا الذى ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر أى ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل أحد المتساويين ويخصص الاشياء بما هى عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهى ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وأيضا

نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه و بين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو والشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه
وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل و بين ما لا نقدر وأيضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل
من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات
في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في أخبار
الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم
يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضا لا تمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا
شعور لنا بشئ من ذلك ولا ندري أي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن
مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة

انه جرى عادته تعالى انا متى
قصدنا الحركة الاختيارية
قصدا جازما من غير اضطرار
الى القصد يخلق الله تعالى
عقيبه الحالة المذكورة
الاختيارية وان لم نقصد لم
يخلق ثم القصد مخلوق الله
بمعنى انه تعالى خلق قدرة
يصرفها العبد الى كل منهما
على سبيل البدل ثم صرفها
الى واحد معين بفعل العبد
وهو القصد والاختيار
فالقصد مخلوق الله بمعنى
استناده لا على سبيل
الوجوب الى موجودات هي
مخلوقة الله تعالى لا ان الله
خالق هذا الصرف مقصورا
لان هذا ينافي خلق القدرة
فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال (فلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا في
فعله أيضا) وانما قال أيضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر * برهان آخر قد ثبت أنه لا يوجد شئ الا وأن يجب وجوده بالغير
فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود أمر فذلك الامر يجب
بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع
للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر أو لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات
محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو
الوجود فيكون بتوسط وجود أمر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا
يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشئ الموجود لا يجب على
تقدير ذلك الامر لتوقفه على أمور لا صنع للعبد فيها أصلا كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما فالامر الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو
الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع

لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون
متعلق الارادة دون القدرة و بالعكس (قوله نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر) فان
قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن
من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا
نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في الارض المستوية و بين ما لا نقدر على فعله كترك
الحركة الى البناء العالي وأيضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من أنفسنا كالمشي الى
محبوب بخلاف المشي الى مكروه (قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين) لا نزاع في جواز ذلك على
الانبياء وقد تواتر عن الاولياء أيضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقديره
ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت
الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة
كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان
القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن
من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد
الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل
العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له
ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة
كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة (قوله
برهان آخر) هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما أي فعلا ما بالاختيار

وصنعه يجب أن يكون فى أمر لا موجود ولا معدوم لا فى أمر موجود لان صنعه فيه اما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شئ أو بواسطة عدم شئ والاقسام باسرها باطلة أما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أى تأثيره الاختيارى وأما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع له فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شئ هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا فى أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر فى فعل أمر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز أن يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشئ الموجود خالقا له لان ذلك الشئ يتوقف على أمور لا أثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه فى الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفى الكسب لا يصح وأيضا فى الخلق يقع الفعل المقدور لا فى محل القدرة وفى الكسب يقع المقدور فى محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان أثر الخالق ايجاد الفعل فى أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه فى محل قائم به هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى من شأنها الترجيح والايجاد وأيضا الوجوب بالقدرة والداعى لا ينافى تعلق أصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون فى توقفه على أمور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين فى هذه المسئلة انه لا شك ان بعض أحوال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مع القصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ رب ما يصح صدور فعل لا يقصد صدور ما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لا تكفى فى الصدور الا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذى هو المسمى بالارادة أو بالداعى وعند القدرة والداعى يجب الصدور وعند فقد أحدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد أن ينتهى الى أسباب لا تكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم

صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لا صنع للعبد فيها والثانى ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل مّا فى ذلك الشئ كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق وما وقع فى محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق أمر اضافى يجب أن يقع به المقدور لا فى محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب أمر اضافى يقع به المقدور فى محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور

ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافى المصلحة والعاقبة الجيدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر فى القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقى لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر و بالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا لا ينافى كونه حسنا لذاته أو لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحوق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا أو اضطراريا أو اتفاقيا ألا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعرى يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما فى غاية التناقض وان أنكرهما بمعنى انه لا يوجد فى الفعل شئ يثاب الفاعل أو يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده فى هذا الفعل وان عنى انه لا يكون فى معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شئ وعلم انه غريق فى نعم الله فى كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه فى غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه فى معرض سخط عظيم وعذاب أليم فقد سجل غوايته على غباوته ولجاجته و برهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى فى ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية فلما أبطلنا دليل الاشعرى رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذى بيننا و بين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له و يعرفان عقلا أيضا) أى يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا و يثاب آجلا أو يذم فاعله عاجلا و يعاقب آجلا أو يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل و يثاب لاجلها أو يذم و يعاقب لاجلها وانما قال أيضا لانه لا خلاف فى أنهما يعرفان شرعا (لان وجوب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع أنه نبى فاخبر بامور مثل ان الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شئ من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا

يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لاجبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين (قوله ثم اختلاف الاضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصى عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها و يقبح من العبد كسبها (قوله فقوله ان الاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختيارى ولا شئ من غير الاختيارى بحسن أو قبيح وأنت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصى عما أورد من الدليل عليها و بيان انه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختياريا وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها و بكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها و يذم وادعاؤه التناقض فى كلام الاشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر فى أول الفصل ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم فى الدنيا والثواب أو العقاب فى الآخرة ولا أدرى كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر فى سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الاشعرى على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى أنه لا يكون فى معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعرى من أن الفعل ليس لذاته أو لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق فى الدنيا المدح أو الذم وفى الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما نص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الاقراع فلعله عند الاشعرى كصرير باب أو كطنين ذباب والله أعلم بالصواب (قوله فى ورائه) الصواب من ورائه (قوله وعند بعض أصحابنا)

يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا أو لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثانى باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبى عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد أن يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم فى هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما أن يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور أو بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شئ من اخباراته عقليا فقوله (والا) أى وان لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لان الواجب العقلى ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلى ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلى أخص من الحسن العقلى (وكذلك) نقول فى امتثال أوامره أنه اما واجب عقلا الخ هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى صريحا وقوله (وأيضا وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهى ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا) هذا يدل على القبح العقلى صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا (ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا) لما أثبتنا الحسن والقبح العقليين وفى هذا القدر لاخلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم الاشاعرة

وذلك فى أمرين أحدهما أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشئ من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شئ وهو خالق أفعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله فى كل قضية كلية أو جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضر ومن حسن أو قبح

تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق أول اخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثانى ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلان الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثانى أن وجوب تصديق النبى موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو أيضا مبنى على حرمة كذبه فاما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالاول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع فى كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع وأما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب فى الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما فى الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبى عليه الصلاة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى (قوله وكذلك) امتثال أوامر النبى عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات (قوله فلان الاصلح واجب) لا خفاء فى أنه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف فى أنه هل يجب على الله تعالى شئ أم لا قلت معناه أنه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أو لاصدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو أصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب

والقبيح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة المعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما يحكم الله بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله العقل عليه على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عادته أنه خلق بعضه من غير كسب و بعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد (والمأمور به في صفة

الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره) لما ثبت ان الحسن والقبيح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل أو يقبح اما لعينه أو لشئ آخر ثم ذلك الشئ حسن لعينه أو قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما أن يكون جزء ذلك الفعل أو خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها أو لم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلاة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم أن الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما أن لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن أمثلة هذا ستأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما أطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات أو لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون الا حسنة لمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها

الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو أن الحسن والقبيح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبيح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كا كثر أحكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى أنه لا يمتنع أن لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائميا أو أكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم و يوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وماذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر (قوله ثم ذلك الشئ) لفظة ثم اشارة الى ان الشئ الذى لاجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء و بمعنى ترتب أمور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن (قوله ويجب ان يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبيح اما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر أو بدونه واما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو بدونه فالمصنف رحمه الله تعالى خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول أعنى ما يكون حسنا بجميع أجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا أعنى ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبيح والظاهر أن ما يكون بعض أجزائه حسنا و بعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى أنه اذا كان الشئ حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) ينقسم خمسة أقسام لانه اما أن يكون قبيحا لذاته أو لا والثاني اما أن يكون قبيحا لجزئه أو لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول أو غير محمول وما سبق من أن الحسن أو القبيح يكون لذاته أو لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وانما أطلق) لما ذكر أن الحسن بمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة أن جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب أولا بانه مجرد اصطلاح وكأنه تغليب باعتبار أن عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا

والفرق بين الجزء الصادق و بين الخارج الصادق أن مايكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وماليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة ففهومها متوقف على العبادة وأما الجهاد ففهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لاجزأ وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته أو قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لايدل على ماذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لأن ذات الشكر من غير اضافة حسن (اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلاتتم صفته الابان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذى هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال) انما قال هذا الفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولايجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول من النزاع علمائنا رحمهم الله تعالى في هذه المسئلة قولان أحدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار معا (فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا) اعتبارا الجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار (وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا) اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالاقرار

المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها أى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزء) قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا أخرى لان مابالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن أو القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه (قوله اما الاول) أى المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره أولا والثاني اما أن يقبل سقوط التكليف به أولا وانما جعل الشبيه بالحسن بمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى مايحتمل السقوط ومالايحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به مايكون حسنه لكونه اتيانا للمأمور به لالذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن بمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف أولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا غيره المصنف رحمه الله تعالى الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لايقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لامحالة وهو لاينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو لجزئه أو لغيره (قوله واعلم ان المنقول) يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرطاله بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في أحكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب و بان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان و بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفي و يجعلها أهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لايكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولايسقط ذلك الشئ فسيجيء جوابه ولقد طال

النزاع بين المصنف رحمه الله تعالى و بين بعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى أوائل المنطق أوغيره و يجب ان يعلم ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ماصرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة أو لاوقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغاير التصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولوسلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله تعالى ان التصديق امر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لووقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غيران ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الاقبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد أيضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار مافى الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى هو فعل اللسان رأس الشكر وفى التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به أولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه (**قوله** كالزكاة) يريد أن أعلى درجات الحسن فى التصديق الذى لا يسقط بحال ثم فى الاقرار الذى هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم فى الصلاة التى تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذى لا تحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافى الحسن لعينها بل يؤكده ألا ترى أن الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه و بالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها الا أن منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلاة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى فى نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك أنه حسن بالغير الا أنه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى أنه فى حكم العدم فصار كل منها كأنه حسن لا بواسطة أمر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فههنا مقامان أحدهما أن هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل أنها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما أنه لا عبرة بهذه الوسائط وأنها فى حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها أما الاول فلان الزكاة فى نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم فى نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى أعدى أعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج فى نفسه قطع للمسافة الى أمكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت

كالزكاة والصوم والحج يشبه أن يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا

الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له وأما الثانى فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لايستحقان هذه العبادة أعنى الزكاة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن أن يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لامن جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا أنها للمعاصى أقبل والى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جبلى لها فكأنها مجبولة على المعاصى بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هى دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهى باختياره لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وأجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر أن نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فالهذا صرح المصنف رحمه الله تعالى بان الوسائط هى الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء فى أنها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفى عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى أن الوسائط هى قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى (قوله يرد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو أن حسن هذه العبادات الثلاث وان كان بغيرها بدلالة العقل الا أن ذلك الغير فى حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأى الاشعرى وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد أجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة فى نفسها وان لم ندرك جهة حسنها كما أن الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه وحاصل الثانى ان كل ما أمر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال أمره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعرى لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى فى نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكاة ونحوها ويشترط فى حسن هذا النوع أن يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجواز أن يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثانى مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به أيضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما فى الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثانى وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره فى شئ واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة فان قيل المأمور به فى الصلاة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثانى هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان

الكلام

الله تعالى) يرد عليه أنكم ان أردتم بالحسن لمعنى فى نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئه لا تكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم اذ بينتم أن جهة حسنها المعنى فى نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان أردتم بالحسن لمعنى فى نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى فى نفسه والحسن لمعنى فى غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول أنه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعرى لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما أمر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان

يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها المعنى فى نفسها على ما يأتى فى هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا المعنى فى نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثانى ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعرى فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكاة يكون حسنا المعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى فى نفسه وعند الاشعرى انما يحسن أداء الزكاة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بناء على ان الحسن لمعنى فى نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثانى أن يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثانى اذا أتى به لكونه حسنا لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به وأيضا على العكس فى الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد أتى به لكونه مأمورا به كالوضوء فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة والمنوى امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به (حتى شرط فيه الاهلية الكاملة) فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبى بخلاف المعاملات على ما يأتى فى فصل الاهلية ان شاء الله تعالى (وأما الثانى) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به) كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعى وفى هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولى اما قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا (كالسعى الى الجمعة حسن لاداء الجمعة فالوضوء حسن للصلاة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج فى كونه وسيلة لها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان أسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائما بالمأمور به (لا الضرب الاول) وهو أن يكون الغير منفصلا عن المأمور به (شبيها بالقسم الاول) وهو الحسن لمعنى فى نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وأمثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن فى الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة

الكلام فيه قلنا المأمور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى فى نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزأ منه لجواز أن يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزأ من مفهوم شئ منها بخلاف الصلاة (قوله يقتضى كونه عدلا واحسانا) لا نزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا (قوله فالامر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها المعنى فى نفسها) لقائل أن يقول لا نسلم انه أمر مطلق بل العقل قرينة على انه انما أمر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه (قوله فذلك الغير اما منفصل) عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذى قبله بحال أى بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى فى غيره لكنه أى ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر فى التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل أداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه هو بالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله فلا يحتاج) أى الوضوء فى كونه وسيلة للصلاة الى النية لان الصلاة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته (قوله كالجهاد) فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلاة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حسنان حاصلان بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة وان لا معنى بيان الانفصال فى هذا المقام بل ينبغى أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه أراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير (قوله ولما كان المقصود) يعنى ان المأمور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا

الله تعالى كما ان السعى فى المفهوم غير الاداء لكن فى الخارج عينه وكما ان الحيوان فى الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن فى الخارج
هو عينهما فالجهاد حقيقة وهى القتل ليست حسنة لمعنى فى نفسها لكن فى الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى فى نفسه فشابه هذا
الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعى غير اداء الجمعة فى المفهوم وفى الخارج (والامر المطلق) أى من غير انضمام قرينة تدل على
الحسن لمعنى فى نفسه أو غيره (يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل) أى الذى لا يقبل سقوط التكليف من
الحسن بمعنى فى نفسه (لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به) لما علم أن المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون أمرا
كاملا بان يكون للايجاب وأما الامر الذى للاباحة أو الندب فناقص فى كونه أمرا اذا ثبت هذا وقد علم أن الحسن مقتضى الامر أى لولم يكن
الشئ حسنا لما أمر الله تعالى به (فيكون الامر الكامل) أى الامر الذى هو للايجاب (مقتضيا للحسن

الكامل) لان الشئ لولم يكن بحيث يكون فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن أن يكون حسنا لمعنى فى نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة يوجب ذلك أيضا) وقوله ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت فى الاول لفظ يقتضى وفى الثانى يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثانى موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل

(فقال الشافعى رحمه الله تعالى الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وأن لا يكون المشروع فى ذلك اليوم الا هى فلا يجوز ظهر غير ادى
المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) فاذا أدى الظهر (لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا أن
الاصل هو الظهر لكنا أمرنا باقامة الجمعة مقامه فى الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق فى هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن
سقطت عنه الجمعة رخصة فاذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر) هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكره
والخلاف هنا فى أمرين أحدهما ان غير المعذور اذا أدى الظهر فى البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل فى
هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا فى المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا أدى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا
ينتقض لان الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة فى هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذى هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور
[illegible] الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

له بحسب الخارج أيضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبه له بالحسن لمعنى فى نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب
الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه من جهة كونه فى الخارج عين ذلك
الغير الحسن لمعنى فى نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى فى نفسه
دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم
بخلاف ما ثمة وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العباد وقد عرفت ما فيه
(قوله والامر المطلق) عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول
الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى
هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب
الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثانى الى قوله ويصرف عنه
ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى فى نفسه كالصلاة والزكاة ففى
الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفى الزكاة على كونها
شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثانى وهو ان كون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك
لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى فى نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان
ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه الا ان المذكور فى سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن
المأمور به لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر فى شروح أصول فخر
الاسلام رحمه الله تعالى ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما ألحق به
حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثانى ما يقابل القسم الاول أعنى
ما يكون حسنا لمعنى فى غيره ومثل هذا غير عزيز فى كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى (قوله والفرق بينهما)
هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو
حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد
ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعرى من موجباته
(قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها و بين الظهر فاذا

*(فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره) أى واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته (كايمان أبي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثيرا في أفعاله توسطا بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة أى الحالة المذكورة باجراء عادته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد (على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان أبا جهل لا يؤمن أصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله علم كل شيء على ماهو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان أى عن ان يكون مقدورا

أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم أورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف رحمه الله تعالى لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق أى لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين أحدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطاق اما أن يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما أن يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا أو وقوع الكذب في اخباره فايمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع وأجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان أى عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى اما متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون أو لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا أو عدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان أبا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما أنزل انما كان قبل الاخبار بانه

ومختاره (وعنده لاتأثيرلها) أي لقدرة العبد في أفعاله (بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه) أي عدم جواز التكليف بمالايطاق (ليس بناء على أن الاصلح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لايليق بحكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء

لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة) وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر (بل هو يثبت) أي نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما يأتي) أي في فصل الاهلية (والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة أدنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به) أي من غير حرج (غالبا) وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان أوماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلاة قاعدا أوموميا معه) أي مع العجز (وتسقط الزكاة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا) يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب (قال زفر لايجب القضاء على من صار أهلا للصلاة في الجزء الاخير من الوقت لانه لايجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض وأما هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء لا كمسئلة الحلف بمس السماء) فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو [illegible] سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا

لا يؤمن و بعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله وعنده) أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ماذهب اليه الاشعري لزم أن يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في أن العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرته أصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم (قوله ثم عندنا) يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده ولا خفاء في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلا فيلزم الترك بالضرورة و يستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى وللقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يترك تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء) فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف ألا يرى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لانه قد ينفك) أي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا أن المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب (قوله من غير حرج غالبا) قيد بذلك لانه قد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا او بدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر (قوله وهي) أي القدرة الممكنة شرط لوجوب أداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة (قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا أقرب من امتداد الوقت لان القضاء أيضا متعذر في هذه الصور (قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء) هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي

(فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل) أى ولئن سلمنا ان امكان القـدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء
وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى
سلامة الآلات والاسباب فقط وهى حاصـلة هنا ولا تشـترط القـدرة التامـة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العـلة التامة تـكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقـة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة (أو نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا عـلى وجوب الاداء كما فى قضاء المسافـر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القـدرة) أى الممكنـة (لبقاء الواجب اذ التمـكن عـلى الاداء يسـتغنى عن بقائها) أى استمرارها (فلهذا لا تشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنـه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحـلة أدنى ما يتمـكن به على هذا السفر غالبا) اعـلم ان جعل الزاد والراحـلة من القـدرة الممكنـة يناقض قوله لان القـدرة التى شرطناها متقدمة الخ (والقـدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء فى الزكاة ويشـترط بقاؤها لبقاء الواجب لئـلا ينقلب الى العسر فـلا تجب الزكاة فى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمـكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيـل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب لوجوب فى البعض

لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفـعله (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على انه ان أريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه و بعـده وان أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفـعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفـعل اليها ولا يجوز ان تـكون قبل الفـعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبيح فلهذا قال ان القـدرة التى شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هى سـلامة الآلات والاسـباب لا القـدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيـل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تـكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تـكليف بالواجب لانه غـير مقدور لعدم التمـكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التـكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفـعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصـده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفـعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تـكليف الا بالمحـال لان فى الاول تـكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفى الثانى تـكليفا بتحصيل الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليـل زفر حاصـله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب أداؤه لا يجب قضاؤه والسـند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عـدم وجوب الاداء (قوله ولا يشترط) يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتـداء كلام يعنى ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء وأما التمـكن من الاداء فمستغن عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هـذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تـكليف ما ليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء تـكليف بل بقاء التـكليف الاول على ما هو المختار من أن القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عـدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره فى الخلف كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر أثره فى المؤاخذة فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلى يسقط معه الفـعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء فى ان كلا منهما ان كان مطلوبا بالنفس الفـعل فلا بد من بقاء القـدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفى توهم القدرة ففى النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره فى المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى فى الذمة لتوهم حدوث القـدرة (قوله لان الزاد والراحلة) دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف رحمه الله تعـالى (قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء) أى يسر قدرة العبد على أداء الواجب والاظهر أن يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان

بالقدرة الممكنة فهى كرامة من الله تعالى فى الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت فى أكثر الواجبات المالية التى أداؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء فى الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به أيسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان و يتصور بدون اليسر (قوله فلا تجب) يعنى بعد ما تمكن من أداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى وأما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته أو يلقيه فى البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه أو نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير (قوله وفى هذا الكلام ما فيه) يعنى ان التمكن من أداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفى ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء فى اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين أيسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب فى واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغى أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لا لفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكاة فى هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع (قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى) أى الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما فى ظهر الغيب وظهر القلب أو هو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فانه لنفى الوجوب لا لنفى الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء أهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير أهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر فى الزكاة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السؤال يدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى فلذا جمع المصنف رحمه الله تعالى بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف أهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير

فلا تجب بعد هلاك بعضه فى الباقى) توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فينبغى ان لا تجب الزكاة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفى هذا الكلام ما فيه (قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير أهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى

ولاحد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل) أي تشترط القدرة المقارنة للاداء (كالاستطاعة مع الفعل) أي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك أي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة (وذا دليل اليسر) أي اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر (فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) أي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها (الا ان المال ههنا غير معين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكاة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكاة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا أمرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب أبدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات أداء الزكاة فانه ان أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك

عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلابد في أهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثوابا منه باعتبار كونها أشق فان أفضل الاعمال أحمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور (قوله ولا حد له) أي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شئ (قوله لدلالة التخيير) يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان تكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التأكيد وانه لابد من الاداء البتة (قوله لان ذا) أي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان تحصل القدرة في الاستقبال (قوله حتى ان تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها الا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق (قوله الا ان المال ههنا غير عين) فبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بانه يؤدي الى فوات اداء الزكاة فيما اذا أخر اداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر و بقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا و يدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا

لايجب عليه شيء وأيضا لاينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باشتراط الحول لاينقلب عسرا بل غايته ان لايثبت يسر آخر انه الميسر للصواب ﴿فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت﴾ هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تأسس عليه مبانى الاصول والفروع فان طالعت هذا الموضع فى كتب الاصول علمت سعيي فى تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير المؤقت كالكفارات

والنذور المطلقة والزكاة (أما المطلق فعلى التراخي لانه) أى الامر (جاء للفور وجاء للتراخي فلايثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لاان الامر يدل عليه) لان المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو أداه فى الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي (واما المؤقت فامان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الالغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلاة واما ان يساوى وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان أو لايكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل فى ان يفضل أو يساوى كالحج) أما وقت الصلاة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوات الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلاة فى الوقت أما الصلاة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر (وسبب للوجوب لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ولاضافة الصلاة اليه) اذ الاضافة تدل على الاختصاص فطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل ألا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص وامتياز ... فى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل فى مثل قولنا صلاة الفجر انما هو بالسبب

وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا او بالعكس فليتأمل انه الميسر لكل عسير (قوله فصل) فى تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ماسبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فانه كان باعتبار حالة للمأمور به فى نفسه فلذا جعله فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى الدرجة الاولى وقال فى هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى أى لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى ورد فى الدرجة الاولى وهذا الفصل أصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم أحكام الاسلام (قوله مطلق ومؤقت) المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت أداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروعا أصلا كالصوم فى غير النهار و بالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا فى وقت لا محالة (قوله أما المطلق فعلى التراخي) اختلفوا فى موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر و بالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها المصنف رحمه الله تعالى بان الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم أصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور فلا دلالة للامر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أو لا يكون كقضاء رمضان) جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من المؤقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذى يصام فيه سببا للوجوب به (قوله وقسم آخر مشكل) حق التقسيم ان يقال المؤقت اما ان يتضيق وقته أو لا والثانى اما ان يعلم فضله كالصلاة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان تكون مساواته سببا كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء أو لا هذا ولا ذاك أو سببا لا معيارا أو بالعكس (قوله أما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها فى ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلاة ظرف للمؤدى أى زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وأيضا المقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم فى شرطية الوقت

فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع (ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط) أى التقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكاة قبل الحول يحققه) أى يحقق كون الوقت سببا للوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه تعالى رتب الاحكام على أمور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فتكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة فى الاحكام بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق عند أهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى فى الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا وأثره وهو الحكم المصطلح) أى الوجوب (حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو) أى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين أن المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا) أى الشئ الظاهر وهو الوقت (سببا لها) أى لنفس الوجوب (بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ) وهو الوقت (فيكون) أى لفظ الامر (سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيأ يثبت الثمن فى الذمة) فثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب (اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

وامتياز الصلاة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى أى لزوم تلك الهيئة مرتب دليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء مع أن النعم مترادفة فى الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا أن المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله ولتغيرها) أى لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح فى وقته الكامل وتكره فى أوقات مخصوصة وتفسد فى غير وقته والاصل فى اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وان جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط الا أنه لا يقدح فى كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب (قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت) هذا أيضا يفيد الظن لان دوران الشئ مع الشئ امارة كون المدار علة للدائر (قوله فان التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز أن يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط أيضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب أو للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء فيجوز أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا باعتبار سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرطه أظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا أن الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب) يريد ان ههنا وجوبا ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد أى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى ولهذا أى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى أنه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى

الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم الى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق أبا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى أن استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهار الله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك وأداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين أحدهما ذلك الفعل والآخر أداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو أن الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون التحرك والسكون من العبد أداءها وتحصيلا ثم قال ان الشارع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان أخراه الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي أداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين * وأما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى أن نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا أنه لما لم يكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل وأداء الفعل هذا كلامه والظاهر أن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني أو المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الأداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في

الوجود

ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) أما فى الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وأما فى الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم فى أيام أخر (ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) أى سبب نفس الوجوب (شيأ غير الخطاب وهو الوقت) لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شئ غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا أو للاجماع فيلزم من نفى أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هى نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق بينهما ولله در من أبدع الفرق بينهما وما أدق نظره وما أمتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهى الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول لان السبب أوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعى ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلاة وهى الهيئة والثانى بادائها حتى لوكان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما فى المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التى هى الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم

الوجود أما فى البدنى فكما فى صلاة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما فى المالى فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيأ بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه فى تلك الحالة ليس بمشروع و بعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد لزوم وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بدون سابقية الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكأن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة أن يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا (قوله ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغى أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب و يلزم الاداء كما فى الواجب المخير على الرأى الاصح من أن الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل) لانه اتيان بمثل المأمور به الا أنه يكفى نفس الوجوب على ما مر و بعضهم على أن القضاء مبنى على وجوب الاداء الا أن المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه و يفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه و يكفى فيه توهم ثبوت القدرة ففى مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شئ غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعنى ان السببية منحصرة فى الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شئ غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على أن السبب هو الوقت أو الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل فى حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل فى الوقت أو فى أيام أخر كما فى الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المأمور من الاداء الا أنه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبى عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح أمره فى حق من وجد بعده و يلزمهم الاداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة أى اذا أمنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء (قوله فان المراد بالسبب الداعى) لا الموجد المؤثر فى حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لوكان السبب بذاته) يعنى ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء

لما كان السبب سببا لكن لا يجب اداؤه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلابد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان تجب الصلاة في الوقت أو بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لانه ان وجبت في الوقت تقدم الاداء على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملاءمة بين الواجب والمؤدى) لانه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلاة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم أن يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى أن غربت الشمس قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء ههنا ضد الابتداء [illegible] عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر

لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا أو غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله ثم اذا كان الوقت) لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتأخير عن أول الوقت وأما السبب فكل الوقت ان أخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم أحد الامرين فلان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون أول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في أول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا الاختلاف في أن وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا وجه للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود أعني الاداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا تنتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز أن يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وأيضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وأيا ما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (قوله ومدها) أي صلاة العصر الى ان غربت الشمس أي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله تعالى ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا لما كان الوقت) كلمة لما

ليست

لكن هذا يشكل بالفجر) يعنى من شرع فى الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغى ان لا يفسد كما ان العصر اذا شرع فى الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان فى الصورتين الشروع فى الوقت الكامل فالفساد المعترض فى العصر ان جعل عفوا ينبغى ان يجعل فى الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا الشكال اختلج فى خاطرى ولم اذكرله جوابا فى المتن فيخطر ببالى عنه جواب وهو ان فى العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى البعض فى الوقت الكامل والبعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد واما فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل (ولو لم يؤد فكل الوقت سبب فى حق القضاء لان العدول عن الكل الى الجزء فى الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذى ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو فى الاداء اما اذا لم يؤد فى الوقت ففى حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن فى الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهى انه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة فى القضاء (فوجب القضاء بصفة الكمال) أى لا نقول انه اذا لم يؤد فى الوقت انتقلت السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه فى حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا فى العصر فيجوز القضاء فى وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شئ عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فى الاداء الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار فى الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب) هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغى ان يسقط التعيين فقال (لان ما ثبت حكما أصليا) وهو

ليست فى موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثانى وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذى يعترض على ما وجب بسبب كامل كما فى الفجر أو ناقص كما فى العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلاة فى جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ فى وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس فى وسع العبد ان يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء فى وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا بمجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت فى الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع فى العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة فى الجملة بخلاف الفجر أو بان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها وأما جواب المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة أعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذى قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد أصل السؤال فى العصر الممتد لان الجزء الذى طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت فى حق القضاء اذ فى حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا اذ لو كان السبب فى حق الاداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب فى الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شئ منه فى وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغى ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا فى آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله تعالى وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت) وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى فى أول الوقت لا يكون اتيانا بالاداء الواجب و بالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء و يتوجه الخطاب على ما مر (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب و يسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض أجزاء

وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد وأما القسم الثانى) وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أى نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به) فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل فى تعريف الصوم (وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل) ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشئ خبر الاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة له وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهدا لشهر فالشهود علة (ولنسبة الصوم اليه وتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع فى هذا اليوم هذا لا غير) اشارة الى الصوم المخصوص برمضان (فى حق الجميع وهذا يصح الاداء منه) أى من المسافر (لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه أولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان أتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذ صام واجبا آخر) جواب عما قالا ان المشروع فى هذا اليوم فى حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع فى حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان أتى المسافر بالعزيمة أما اذا أعرض عنها فلا نسلم ذلك (ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان فعلى الدليل الاول) وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء الوجوب

الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا أى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلاة فى أى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما فى خصال الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفى هذا اشارة الى ما هو المختار من أن الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله وفى المخير هو أحد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع انه يجب فى أول الوقت وفى الآخر قضاء أو يجب فى الآخر وفى الاول نفل يسقط القضاء وفى المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل واحد شئ آخر وهو ما يفعله أو الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر (قوله لانه) أى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به أى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى فلا دخل له فى المعيارية الا بتكلف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أى الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لذلك بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ولنسبة الصوم) الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل فى الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفض الى الوجود الحسى مقامه (قوله ولصحة الاداء فيه) يعنى ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات فى أوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا للوجوب به وذهب الامام السرخسى رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن أسلم فى آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا (قوله ولان وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص الخ ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه أى فى حق المسافر بل فى حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا فى حق أدائه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب

دينه أولى (ان شرع فى النفل يقع عن رمضان) لانه اذا شرع فى واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء مافات أولى للمسافر من أداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من أيام أخر لقى الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فصالح دينه انما هى أداء رمضان لا النفل (وعلى الثانى) أى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن النفل وهنا روايتان) أى بناء على هذين الدليلين فى هذه المسئلة روايتان (وان أطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفى المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا) قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه وفى هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لا تعلق لها بالمريض والمسافر وهى انه (لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل) أى يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر (فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذى هو قربة لهذا) أى لصوم رمضان (ولا قربة بدون القصد وقال الشافعى رحمه الله تعالى لما كان منافعه على ملكه) لأن منافعه صارت حقا لله جبرا (لابد من التعيين لئلا يصير جبرا فى صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق فى المتعين تعيين) هذا قول بموجب العلة أى تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد (ولا يضر الخطأ فى الوصف) بان نوى النفل أو واجبا آخر وهو صحيح مقيم (لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقى الاطلاق وهو

الوجوب فيه دون شعبان (قوله وهنا روايتان) روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان أطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة فى نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثانى بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر (قوله وفى هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام فى المريض الذى لا يطيق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسى فى المبسوط من أن قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤول بالمريض الذى يطيق الصوم و يخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبى يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت فى الصوم ومحل الخلاف ما اذا أمسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل فى محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه أخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلى أى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا عن جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق فى الاجير المشترك هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء مائتى درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة أو الفقير المديون أو الكلام الزامى والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكه عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد فى صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى و يصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد فى هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذى يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر فى ذلك الوقت كما فى الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه أصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختيارى لا جبرى انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وأما هبة النصاب فانما صارت زكاة من جهة انها عبادة تصلح أن تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الامام السرخسى رحمه الله تعالى ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع (قوله وقال الشافعى رحمه الله تعالى) لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى

تعيين وقال) اى الشافعي رحمه الله تعالى (لما وجب التعيين وجب من أوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى) أى لعدم تجزى الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية المعترضة لاتقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلأن يصح بالمتصلة بالبعض اولى) جواب عن قوله ان النية المعترضة لاتقبل التقدم واعلم أولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر و يرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رحمه الله تعالى يقول اذا اعترض النية فى النهار لايمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن فى الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه وأما فى الامور الحسية والعقلية فلايمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا كان حاصلا فى وقت لايكون حاصلا قبل ذلك الوقت ألايرى انها لاتستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما فى صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بلانية فنجيب بانا لانقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية فى الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى فى أول الليل جعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وأيضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال (وتكون تقديرية لامستندة

على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر فى صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة أيضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا أو نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفى للتمييز لا لنفى الجبر واثبات القصد وأما تأدى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لايتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية ولو فى الصحيح المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعيين الا أنا لانسلم انه لايحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع فى الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك فى اطلاق النية لكن ينبغى ان لايحصل بالخطأ فى الوصف بان ينوى النفل أو واجبا آخر كما لايقال لزيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقى اطلاق أصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لايوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لايوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها أوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشئ الذى هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلاله بانا لانسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما ألزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف أصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لايكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل أو واجبا آخر لايسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر اذ لا أثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثانى يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا (قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لانا نقول الصحة وجودى فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وأيضا ترجيح الفساد فى باب العبادات احوط (قوله والنية المعترضة) يعنى ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلابد من التقديم عليه بان يعزم فى الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية فى اول الصلاة تجعل باقية الى آخرها وأما النية المعترضة فى خلال الصوم فلاتقبل التقديم على مامضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلاة لاتعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لانجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية

المتقدمة

والطاعــة قاصرة فى أول النهار لان الامساك فى أول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية) فلا نقول ان الجزء الأول من الصوم اذا خلا عن النيــة فسد و يشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفســد بل حاله موقوفة فان وجــدت النية فى الاكثر علم ان النية التقــديرية كانت موجودة فى الاول والنيــة التقديرية كافية فى الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد فى الاكثر علم ان النيــة التقديرية لم تــكن موجودة فى الاول (على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهــذا الترجيح الذى بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتى فى باب الترجيح) اعلم انا نرجح البعض الذى وجد فيه النية على البعض الذى لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعى رحمه الله تعالى يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذى وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد عــلى البعض الصحــيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحــيح عــلى البعض الفاســد الذى لم توجد فيــه النيــة بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتى لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غــير الذاتى وهو وصــف العبادة (فان قيل فى التقــديم ضرورة فان محافــظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذى لا يعــترض عليــه المنافى كالاتصال قلنا وفى التأخير أيضا ضرورة كما فى يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة) وأيضا الضرورة لازمــة فى غــير يوم الشــك أيضا اذا نسى النية فى الليل أو نام أو اغمى عليه (ولان صيانة الوقت الذى لا درك له أصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة و يروى هذا عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى) اعلم انه لما أقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا أولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذى الخ والدليل الثانى يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا أفسده (ومن حكمه) أى من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى (ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضــه) أى ببعض النهار خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أى من جنس صوم رمضان (المنذور فى الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه مؤثر فى حقه وهو النفل لا فى حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه صار مؤثرا

المتقدمة التى لا تقارن شــيأ من اجزاء اليوم تعتــبر مقارنة لها تقــديرا ولا خفاء فى انه لما صح الصوم بالنيــة المنفصــلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض أولى لــكن جعــل النية بالليل أفضل لما فيــه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعــدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده فى حكم الباقى بل ربما يمنع طريان العــدم على النيــة المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعــل عازما عليه ما لم يفــرغ عنــه أو لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعــدم الاصــلى فلا معــنى لتقــدير تحققه قلنا كما ان المنقضى يجعــل كائنا تقــديرا فكذلك الآتى لانه بصدد الــكون وأيضا يجعــل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحــد فالمقترن بجــزء منــه مقــترن بالــكل حكما وأيضا للاكثر حــكم الــكل فى كثير من الاحكام فيجعــل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الــكل بها فان قيــل البعض الاول يفسد قبل ان تقترن به النية و بعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل تتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها الصوم فان صادفت نيــة فى الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الــكل من وجه ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران بالــكل (قوله والطاعة قاصرة فى أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيــه خارج مخرج العادة لا مشقة فيــه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الــكبرى (قوله وفى التأخير أيضا ضرورة) فان قيــل ضرورة التقديم عامة فى حق الجميع وضرورة التأخــير مختصة بالبعض وفى بعض الاحيان و بناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوى بينهما فى أصل الحاجة لا فى قدرها والخاص فى مواضعه كالعام فى مواضعه وضرورة التأخــير ليست من النادر الذى لا يبتنى عليه الاحكام بل هى كثــيرة فى نفسها وان كانت قليــلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخــير لا تختص بما قبل نصــف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبــل نصــف النهار يترك الــكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعــده يفوت الاصــل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العــدم واعــلم ان المــراد بنصــف النهار ههنا هو الضحوة الــكبرى لانها نصــف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصــف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الــكبرى لم يصح لعدم مقارنة النيــة لاكثر النهار الصومى (قوله خلافا للشافعى) رحــمه الله تعالى المختار من مذهبــه على ما هو المسطور فى الــكتب انه يجوز النفــل بنيــة قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى أول النهار أيضا وانه يكون صائما من أول اليوم و ينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الامام فى الركوع (قوله ومن هــذا الجنس) يعنى لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا

فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسببه أن الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق الشارع أى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور (وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت) أى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت

متعين فتكفى النية الحاصلة فى الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة فى أول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجبت النية الحقيقية فى أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الاصلى فى غير رمضان كالفرض فى رمضان فتكفى النية فى الاكثر وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح فى عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان أتى به بعد العام الاول يكون أداء بالاتفاق لكن عند أبى يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز بشرط أن لا يفوته قال الكرخى هذا بناء على الخلاف الذى بينهما فى أن الامر المطلق أيوجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى أن الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسألة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله تعالى لما كان الاتيان به فى العمر أداء اجماعا علم أن كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخر لان الحياة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحياة الى اليو[illegible] الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغى أن لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا

فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان فى تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين من الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر فى أمثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثانى أيضا بل قسما برأسه فلا تنحصر الاقسام فى الاربعة قلنا ليس من القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثانى فى تعيين الوقت وقد بينوا احكامه اقتصروا فى أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت فى المنذور المعين شرط وفى القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل فى مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم الثالث على ما مر من أنه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا أو غير شرط (قوله وأما النفل) جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلى فى غير رمضان هو صوم النفل كالفرض فى رمضان فيكفى اقتران النية بالاكثر وتحقيقه أن الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض فى رمضان والنذر فى يوم النذر المعين والنفل فى غير ذلك وأما الواجبات الاخر فانما هى من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل فى الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك أن وقته يشبه الظرف من جهة ان أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح فى عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سنى العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به فى العام الثانى كان أداء بالاتفاق لوقوعه فى الوقت الا أنه عند أبى يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط أن لا يفوته فان عاش أدى وكانت أشهر الحج من كل عام صالحة للاداء كاجزاء الوقت فى الصلاة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلامهما فى هذه المسألة أشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب فى العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول أبى يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون فى العام الثانى أداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعالى تعين أن وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى قلت حكم أبو يوسف رحمه

احترازا عن الفوت فظهر ذلك فى حق الاثم فقط لا فى أن يبطل اختيار جهة التقصير والاثم) أى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل أن لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت و يظهر أثر هذا التعيين فى الاثم فقط أى ان أخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر أثر التعيين فى بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان أدرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل (واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان أفعاله غير مقدرة بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب اذا فى قوله واذا كان هذا الوقت (وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعى رحمه الله تعالى يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا) أى التطوع وعليه حجة الاسلام (من السفه فيحجر عليه) أى اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهى كافية (على أنه يصح باطلاق النية و بلا نية كمن أحرم عنه أصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله كمن أحرم عنه أصحابه (بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر) فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة *(فصل)* هذا الفصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو غير مذكور فى أصول الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ولما كان مهما نقلته من أصول الامام شمس الائمة (ذكر الامام السرخسى لا خلاف فى أن الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات و بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة لقوله تعالى ماسلككم فى سقر) الآية اعلم أن الكفار

رحمه الله تعالى بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز أداؤه فى العام الثانى وحكم محمد رحمه الله تعالى بالتوسع لظاهر الحال فى بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لو مات فى العام الثانى فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما رحمهما الله تعالى الا أن الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند أبى يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله تعالى (قوله احترازا عن الفوت) يعنى ان التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لا لانه أمر أصلى فاثر التعيين انما يظهر فى حرمة التأخير وحصول الاثم لا فى انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه أمر أصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره فى الاسم وعدم جواز النفل جميعا (قوله لكنه ليس بمعيار) لما ذكرنا من أن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولان أفعال الحج غير مقدرة بالوقت يعنى أن كل واحد من الوقوف والطواف والسعى والرمى لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت أى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثانى استدلال بعدم الحد على عدم المحد ودولا يخفى أن مسئلة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك فذكره فى مضمون الشرط ليس كما ينبغى (قوله فصل) فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور فى آخر أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى بيان الاهلية حيث قال الكافر أهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه أهل لادائها فكان أهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلا لثواب الآخرة لم يكن أهلا لوجوب شئ من الشرائع التى هى طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان أهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعى لصحة الشئ كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط فى التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صور والمسئلة فى جزئى من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة (قوله فى حق المؤاخذة فى الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وأما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وأن الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر أنهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضى أبو زيد والامام السرخسى وفخر الاسلام رحمهم الله تعالى وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر أن محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) أورد الآية دليلا على أنهم مخاطبون

مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعاً أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقاً أيضاً لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله (اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لانه لولم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر) جواب اشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر (لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله فان هم أجابوك فاعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة (٢١٤) لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة (ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر) أي الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى (ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله تعالى فاستدل البعض بان المرتد اذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) فدل على أن المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى مخاطب بها (والبعض بانه اذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه) أي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى (فبطل ذلك الاداء فاذا أسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله (لانه انما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على أن المرتد غير مخاطب بل يمكن أن يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله (ولان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا أسلم في الوقت

المطلق

بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ماهو المتفق عليه وقد نبهناك على أن محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال أيضا ولذا أجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز أن يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك أو يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا الاجماع على أن المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين (قوله وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية (قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب) أجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعني الايمان وأيضا منقوض بالامر بالايمان فانه أيضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع ألا يرى أن السيد اذا قال لعبده تزوج أربعا لا تثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع (قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني أن سقوط الخطاب بالاداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من أهلية ثواب العبادة وأما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا أولا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر (قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رحمه الله تعالى انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى (قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان) الآية هو عند الشافعي رحمه الله تعالى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل

يجب لامحالة) أى فاذا حبط العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله (ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان) فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما أبطل الاستدلالات المذكورة قال (والاستدلال الصحيح على مذهبنا ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لايجب عليه) فعلم أن الردة تبطل وجوب أداء العبادات

(فصل والنهى اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر) المراد بالحسيات ماله وجود حسى فقط والمراد بالشرعيات ماله وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشترى أثراله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لايعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعى (فيقتضى القبح لعينه اتفاقا الابدليل أن النهى لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لاان كان مجاورا كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعى رحمه الله تعالى هو كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الابدليل ان النهى للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه باطل اتفاقا) اعلم أن النهى يقتضى القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشئ لقبحه لأن النهى يثبت القبح فان كان النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه لان الاصل أن يكون عين المنهى عنه قبيحا لاغيره فقبح عين المنهى عنه اما القبح جميع أجزائه أو بعض أجزائه فالقبح لبعض أجزائه داخل فى القبح لعينه فاذا كان الاصل أن يكون قبيحا لعينه لايصرف عنه الااذا دل الدليل على أن النهى عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الاأن القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لايلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهى عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعى رحمه الله تعالى هو كالاول أى يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الااذا دل الدليل على ان النهى للقبح لعينه ثم كل ماهو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما أوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لافرق عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى بين العبادات والمعاملات (هو يقول لاصحة لها) أى للشرعيات (شرعا الاوان تكون مشروعة ولاتكون مشروعة مع نهى الشرع عنها اذأدنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية) اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى فى أمرين أولهما ان النهى عن الشرعيات بلاقرينة أصلا يقتضى القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجدت القرينة على ان النهى بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا يكون صحيحا باصله لابوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجىء هذا الخلاف فى هذا الفصل والدليلان المذكوران فى المتن يدلان على مذهبه فى الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا

المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس معناه انهم لايخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمة الله تعالى عليه بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف فى كون العبادات من الايمان (قوله والاستدلال الصحيح) لايقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف لانا نقول هذا فى السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهى هو قول القائل لاتفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كف عن الفعل استعلاء والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم أو الكراهة أو فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق فى الامر ثم النهى المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما أن يكون نهيا عن فعل حسى أو شرعى وكل منهما اما أن يكون مطلقا أو مع قرينة دالة على ان القبح لعينه أو لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعى بما يتوقف تحققه على الشرع والحسى بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقدا مخصوصا يتوقف على شرائطه ويترتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففى الحسيات أيضا وصف كون الزنا أو الشرب معصية لايتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لوانتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ماليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى والا فحسى (قوله يقتضى القبح لعينه) أشار

(قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد أورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي (فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول) تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فهنا أمران أحدهما أمر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا أمر حسي والثاني هذا

القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ ان كانت المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبيح لذاته أو لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح أمر خارجي وأيضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذ تكلم به ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض

بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه أي لذاته أو لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رحمه الله تعالى بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام أم لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض أفعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه (قوله قلنا حقيقة النهي) أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله تعالى في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن صوم يوم النحر أنها نا عما يتكون أو عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو اذ لا يقال للاعمى لا تبصر ولا للآدمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على أصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلاة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف رحمه الله تعالى فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا ان العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي

يوم

(ولان النهى يدل على كونه معصية لاعلى كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لاباباحته والقبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى) قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهى يقتضى كونه قبيحا قبله خلافا للاشعرى وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى وهو النهى فانه لو كان قبيحا لعينه فى الشرعيات يكون باطلا أى لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذى ادعيناه) وهو القبح لغيره (والبعض سلموا ذلك فى المعاملات لما قلنا لافى العبادات أصلا فلا تصح الصلاة فى الارض المغصوبة) اعلم ان أبا الحسين البصرى أخذ فى المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى يأتى اما فى العبادات فمذهبه ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهى بسبب القبح فى المجاور كالصلاة فى الارض المغصوبة فانها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لانه لم يات بالمأمور به لان المنهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهى عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلى اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض أو مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس أما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل

يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية فى الليل وجوابه انه لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى أى غير المعتبر فى الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهى عنه فى صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة وعن الثانى انه ممتنع بهذا المعنى وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل (قوله ولان النهى) جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهى الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان أريد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشئ مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذى ادعيناه) يعنى ان النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغير وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهى بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا (قوله والبعض سلموا) ذهب المتكلمون والجبائى وأبو هاشم وأحمد ومالك فى احدى الروايتين الى عدم صحة الصلاة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى أبو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه ان أريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذ المأتى به لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان أريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه فى هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه فى ذلك المكان (قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه) أى منتهيا اليه

فعلم من هذا ان القبيح لمعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد وأما الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع أجزائه حسنا أى لا يكون شئ من أجزائه قبيحا لعينه وأما الثانى فقد ذكرنا أن الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له فى المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول فى جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف أى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره و بعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض و بعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد (فعلى هذا الاصل) وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه (ان لم يدل الدليل) على ان النهى للقبح لعينه أو لغيره (يبطل عنده و يصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده و يفسد عندنا أى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضى على الاصلى وعنده الباطل والفاسد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على أصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء أما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على أصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم وأما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب ان يكون وجوده وصحته شرعا فيجرى على أصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه أو لجزئه أما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء أولى من ترجيح [illegible] اذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجرى النهى على أصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا أى صحيحا (وذلك

خلق

ذلو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه و يلزم التسلسل أى وجود أجزاء غير متناهية لامر موجود أتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل أيضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد سبق بيان ذلك فى الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وقبيحا لمعنى فى نفسه بان يتركب عن جزئين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع أجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها أمرا مطلقا أى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به (قوله وأما الرابع) هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته (قوله وعنده) أى عند الشافعى رحمه الله تعالى الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الامر فى العبادات و بمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان المنهى عنه قد يكون منهيا عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره أم لا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء فى ان الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله فى الصلاة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما كما سيجئ (قوله كالبيع بالشرط) يعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبى عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام (قوله والربا) أى وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفى أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخمر) فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيمته والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع و يدخر لوقت الحاجة أوما

خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة (قوله وصوم الايام المنهية) أعني العيدين وأيام التشريق فانه
فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها
وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام
أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو
باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي
غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك
السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره
عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند
الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وأيضا فوائد الصوم أدل دليل على انه لا يكون منهيا عنه
لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة الى
المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك
الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى
الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة
صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث صار بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قوله لكن صح النذر به) أي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم
نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه
على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا
لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله تعالى علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي
حنيفة رحمه الله تعالى كما لو قالت لله علي ان أصوم أيام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر
أو حيض وأما ضرب أبيه وشتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك ان النذر
ايجاب على نفسه بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل
لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على
السمن دون النجاسة ولا يجوزا كله لاستحالة التمييز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشير الى الفرق بين الصوم
في الايام المنهية والصلاة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع الصلاة دون الصوم
وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها
وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من
القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة
فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه ما نعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم
لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا ولو كان تقرير ما انعقد
مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب
الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى
صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون
المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية
فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة
وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي

كالبيع بالشرط والربا والبيع
بالخمر وصوم الايام المنهية)
هذه أمثلة الصحيح باصله لا
بوصفه الذي نسميه فاسدا
(لكن صح النذر به) أي
مع ان صوم الايام المنهية
فاسد يصح النذر به (لانه
طاعة والمعصية غير متصلة
به ذكرا بل فعلا) وهو
الاعراض عن ضيافة الله
تعالى وأما في ذكره والتلفظ
به فلا معصية فصح النذر به
لان النذر ذكره لا فعله
(فلا يلزم بالشروع) لان
الشروع فعل وهو معصية
(وأما الصلاة في الاوقات
المنهية فقد نهيت لفساد في
الوقت وهو سببها وظرفها
فاوجب نقصانا فلا يتأدى
به الكامل لا معيارها فلم
يوجب فسادا فيضمن
بالشروع بخلاف الصوم)
اعلم ان الوقت سبب للصلاة
وظرف لها فمن حيث انه
سبب يجب الملايمة بينهما فاذا
وجب كاملا لا يتأدى ناقصا
كما في الفجر وقضاء الصلاة
في الاوقات المنهية وان
وجب ناقصا يتأدى ناقصا
كما في اداء العصر ومن حيث
انه ظرف لا معيار يكون
تعلقه بالصلاة تعلق المجاورة
لا تعلق الوصفية فلا يوجب
الفساد بل يوجب النقصان
بخلاف الصوم فان الوقت
معياره فالصوم عبادة مقدرة

ة الوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلاة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء (وان كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب أبي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور (كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء) أوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والآخر للمعاملات (وان دل على ان النهي لعينه) أي لذاته أو لجزئه (يبطل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره (كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في أصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت لكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة اما أن يصدق على ذلك المنهي عنه أو لم يصدق فالجزء ما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشئ و يتوقف تصور ذلك الشئ على تصوره كالعبادة للصلاة وا ما غير صادق كأركان الصلاة للصلاة والايجاب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما أن لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد

فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق انما يظهر أثره في النفل) اذ لا فرض في هذه الاوقات وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى في هذه الاوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيح جمع ملقوحة) موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار (قوله وليس) أي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركني الشئ وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا أصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن (قوله وأما البيوع الفاسدة) لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام (قوله وكذا) أي مثل بيع المضامين

البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود أصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشئ الذي يصحبه و يفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشئ كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعي الواجب بدون البيع وأيضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر أو سافر للحج فقطع الطريق وأيضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فكالربا لان الشرط أمر زائد وأما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير و بين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فانها أوجبت تلك المفاسد أي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربا فتكون قبيحة بوصفها واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه و بين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بشهود) أي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد [illegible] يسقط الحد للشبهة ولانه) عطف على قوله لانه منفي (وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له

لانه قد يشرع فى موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالامة المجوسية والعبد) أى وان سلم ان النكاح منهى عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف فى أن النهى يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فاما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته فى موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فان قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق فى الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعى وهو الكفارة فاجاب بقوله (ولا يلزم ان الطلاق فى الحيض يوجب حكما شرعيا الا انه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام فى حكم مطلوب عن سبب لا فى حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل الجواب فى الطلاق ان بحثنا فى النهى عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفى الطلاق قد دل الدليل وأما فى الظهار فبحثنا فى أن المنهى عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر (قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل فى ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء) تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة

المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود فى البطلان لا فى ان النهى فيه لذاته اذ لا نهى ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفى لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهى وجود صورته فى محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة أن يقال ان هذا النفى فى معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وأيضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم أشار الى جواب أعم وأتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل و بالنهى تثبت الحرمة وينتفى الحل اجماعا فينتفى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور أثره فى المآل أعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك وحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهى ضرورة ان المنهى عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهى عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فان قيل) ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى منهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة و بالغصب والاستيلاء الملك و بسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغى أن يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه فى الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فيلزم أن لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح فى المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما فى الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته أورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق فى الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة (قوله فان المعصية لا توجب النعمة) تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى أن لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما أما الملك والرخصة فظاهر وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع (قوله والاسباب) معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر فى السبب كالوطء مثلا كونه حلالا أو حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع فى محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة فى أمر الدين والدنيا فيكون دليلا

لان الاستمتاع بالجزء لايجوز ثم تتعدى منه الحرمة الى أطرافه أى فروعه وأصوله كامهات النساء وتتعدى أيضا الى الاسباب أى الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء فاقيم ماهو سبب الولد مقام الولد فى ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد (ومايعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لايوصف بالحرمة) أى لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمته لان المعتبر فى الخلف صفات الاصل لاصفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لاتعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطء وهى الحرمة بل المعتبر الولد وهو لايوصف بالحرمة (والملك بالغصب لايثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد) هذا جواب عما يقال لايثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لايفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد وهذا لايجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لانسلم ان اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد لايجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لايدخل فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) أى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لايدخل الضمان فى ملكه لكن لايدخل فى ملك الغاصب اذ لو دخل ملك . . . . ه ا أو هو بمقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك

على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التى يستحقها ولد الرشدة من قبول عباداته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك (قوله لان الاستمتاع بالجزء لايجوز) لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون (قوله ثم يتعدى منه) أى من الولد الحرمة الى أطرافه أى فروعه من الابناء والبنات وأصوله من الآباء والامهات الا انه ترك فى حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه الصلاة والسلام فلهذا صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لايتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطئ وأبنائه لاتتعدى الا الى الام حتى لايحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول أجيب بان ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المرأة ويصير شيأ واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ وأصوله وبعضية من الموطوءة وأصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزأ من كل واحد منهما قد صار جزأ من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكأن كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة الا انه ترك فى حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفى حق ما بين الاجداد والجدات لانه أمر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد (قوله والملك بالغصب) فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لاجبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعى يكون حسنا بحسنه وان قبح فى نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة التى لاتبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما فى التيمم لا بدل مقابلة كما فى البيع فوجب ان لايعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبدل لاعبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لايدخل فى ملك الغاصب) يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال من غير دخول فى ملك الغاصب كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغى ان يكتفى بذلك فى جميع الصور اذ به تندفع الضرورة اعنى امتناع اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله فى ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل فى الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما فى المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أو هو) أى ضمان المدبر فى مقابلة

اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله (وأما الاستيلاء فانما نهى لعصمة أموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بيناه من قبل (فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني اذا أمر بالشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي) فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة (فقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة

ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه أعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وأم الولد (قوله وأما الاستيلاء) يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل أعني كون الشيء محرم التعرض محصنا لحق الشرع أو لحق العبد وعصمة أموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا أشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد (قوله وسفر المعصية) ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ماسبق (قوله فصل اختلفوا) في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف رحمه الله تعالى ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منهما انما تكون من حيث انه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله وهو في معنى النهي) يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر أي ليتربصن أي يكففن ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا أيضا

تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالأول الا ان فيه بحثا وهو أن المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل هو الحرمات من النكاح والخروج والجماع لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة أجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد أو لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين (قوله والمأمور بالقيام) تفريع على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها (قوله والمحرم) تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده أعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي أعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه أعم من ان يلبس شيئا آخر ولا وعدم الترك مفوت للمقصود بالنهي ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتباراتهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا (قوله والسجود) تفريع على أصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فتجوز ولا تفسد الصلاة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعندهما تفسد بناء على انه مأمور به بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير

مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو تقديرا كما اذا كان

في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله

بالارض والصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة

له بخلاف ما اذا لم يكن الالصوق لازما فانه لا يقوى

هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام

في قوله انه المسهل

لكل عسير

بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود (وأما المأمور بالقيام في الصلاة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى اذا أعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا) فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة أحكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير

﴿تم الجزء الاول من التوضيح والتلويح ويليه الجزء الثاني وأوله قوله الركن الثاني﴾